T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

POST-YAPISALCILIK VE FEMİNİZM TARTIŞMALARI

Yüksek Lisans Tezi

Duygu ALOĞLU

Ankara-2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

POST-YAPISALCILIK VE FEMİNİZM TARTIŞMALARI

Yüksek Lisans Tezi

Duygu ALOĞLU

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Alev ÖZKAZANÇ

Ankara-2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

POST-YAPISALCILIK VE FEMİNİZM TARTIŞMALARI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Alev ÖZKAZANÇ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
....	....
....	....
....	....
....	....
....	....
....	....

Tez Sınavı Tarihi ....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(29/01/2010)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Duygu ALOGLU

İmzası

TEŞEKKÜR

Bu tezin gerçekleşmesinde emeğini ve desteğini esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Alev Özkazanç'a, yüksek lisans eğitimim boyunca beni cesaretlendiren Prof. Dr. Serpil Sancar'a, çalışmam boyunca beni maddi olarak destekleyen TUBİTAK 'Yurtiçi Yüksek Lisans Burs Programı'na ve maddi-manevi desteklerini hiç esirgemeyen aileme teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

1960'larda başlayan yeni toplumsal hareketler felsefi kuramlarda yeni yorumlamalara yol açarken, feminizmde de bir kuşak ve metot değişimine neden olmuştur. Felsefede 'yapısalcılık' olarak adlandırılan akım, bu yeni ivmeyle sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sorgulanışın yapısalcılığın kavram çerçevesine yönelik oluşu, kavramsal çerçevenin yeniden içinin doldurulmasına imkân veren bir hareketlilik yaratmıştır. Aynı tarihsel dönemde feminizmin de kendi içinde çatışma yaşamaktaydı. Beyaz, orta sınıf ve Amerikalı kadınların feminist sesi oluşturduğuna ve diğer kadınlarının seslerini duyuramamasına dair gelişen eleştiriler yeni bir feminist akıma olanak verdi. Post-teoriler diye nitelendirdiğim post-yapısalcılık ve post-modernizm birlikte aynı süreçte doğan bu yeni feminizm, bu teorilerle zamandaş oldu. Bu zamandaş akranlığın getirdiği beraberlik ve gerilim, bu akademik çalışmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır.

Cinsiyetler arasındaki ilişkileri değiştirme olanağının bulunduğu bilinmekle beraber bu durumun siyasal ve felsefi alanda aranması gerekmektedir. İnsanların görüşlerini ve düşünüş biçimlerini etkileyebilmek, toplumsal örgütleniş ve eylem gücünün artması bu alanın yorumlama gücüne ve gerçeği değiştirme çabasına bağlıdır (Agacinski, 1998: 20). Modernleşme denilen, Aydınlanma ile birlikte bize dayatılan "büyük anlatılar"ın altının oyulduğu 'değişime olanak veren' bir süreç içinde bulunmak, bu süreci şekillendirmek demektir. Bu şekillendirmeyi olanaklı kılan tarihsel olgulardan çok, düşünürlerin

kavramları ile bu düşünürlerin teorilerinin feminizmde nasıl bir ses getirdiği irdelenmeye çalışılacaktır.

Post-yapısalcılık, var olan ve bizi şekillendirdiği iddia edilen modern ve yapısalcı kurum ve söylemlere doğru bir 'yerinden etme' ya da 'altını oyma' hareketi olarak nitelendirilebilir. Post-yapısalcılık, bir metafizik eleştirisi, yani nedensellik, özdeşlik, özne ve doğruluk kavramlarının eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Sarup, 2004: 13). Öznenin, tarihselciliğin ve anlamın eleştirisini hedefleyen post yapısalcılık, feminizmle bu kavramlar sebebiyle kesişmektedir. Postyapısalcılığa, daha bilinen bir şekilde kültürel bir enformasyon çağı olan ama siyasi alanda ve pratiklerde kendini daha çok gösteren postmodernizm de eklenerek, feministler için yeni bir yol daha çizilmektedir. Bu yol, feminizmi hem kendi içindeki hem de kendini ve kadını kullanan kavramları irdelemeye götürmekle beraber, çoğulculuğu ve çoksesliliği de beraberinde getirmektedir.

Aydınlanmacı Batı felsefesine yönelik bir yerinden etme hareketini üstlenen bu düşünce akımlarının Aydınlanmacı evrensel felsefeye yönelik karşı çıkışının bir sonucu olarak feminist bir epistemolojinin varlığı irdelenecektir. Evrensellik, homojenlik, sabitlik gibi niteliklere bürünen Batı düşünce geleneği, 'büyük anlatı' olarak nitelendirilmekteydi lakin artık doğru olduğu kabul edilen bu büyük anlatıların değişebilirliğini görmekteyiz. Bu değişim, Batı felsefesinin evrensel Özne olarak erkeği ayrıcalıklı kılınmasını da kapsayarak, Kartezyen öznenin çöküşünü müjdeleyecektir. Kartezyen

öznenin çöküşü, feminist özne tartışmalarını doğururken, feminist teori ve politikanın ne şekilde olacağı ve nasıl bir yol izleyeceği feminist teori içinde ciddi bir tartışma konusu olmaktadır. Post-modern bir feminizmin varlığı, feminist teorinin yerel ve çoğulcu ya da global ve makro bir politika izleyip izlemeyeceği sorusunun cevabını içinde barındırırken, feminizmin farklı yorumlarıyla çoğulcu bir yapıya doğru gidişi gözden kaçmamaktadır.

Bu çoğulcu anlatımı olanaklı kılan temel düşünürler olarak öznenin kurulu bir inşa süreci oluşunu dile getiren Foucault, psikanaliz alanındaki özne ve dil kuramı ile Freud'dan daha etkili olan Lacan ve 'yapısöküm' kavramı ile felsefi metinlerin altını oyan Derrida ele alınacaktır. Bu düşünürlerin ele alınmasındaki amaç, feministlerin kullandığı kavram setlerini teorilerinde barındırmasından kaynaklanmaktadır. Feminizm ile post-yapısalcılığın ve post-modernizmin ilişkisi, feminist teori içinde farklı şekillerde yorumlanarak bir çeşitlilik yaratmaktadır. Çalışmanın diğer bir amacı da, bu çeşitliliği sağlayan yorumları inceleyerek işbirliğinin gerçekleştiği alanları ve gerilim yaratan noktaları saptamaya çalışmaktır. Konunun çok geniş ve interdisipliner olması, konunun bütüncül olarak kavranması amacıyla kaynak ve ele alınan kavram bakımından bir sınırlılığa gitmeye yol açmıştır. Çalışma feminist bir epistemoloji, iktidar ve özne ilişkisi, psikanalitik bir yaklaşımla dilin özneyi kurması ve post-modern feminizm tartışması koordinatlarında sınırlandırılmıştır.

Post-modern feminizm ya da sadece feminizm sorusu bir kenarda dururken, feminizmin yorum çokluğuna olanak veren post düşünce akımlarıyla ilişkisi ister gerilimli ister ılımlı olsun, post-modernizm ve post-yapısalcılık feminizmin ihtiyacı olan yeni enerjiyi ve stratejiyi sağlayacak olan işbirliğini her zaman olanaklı kılmaktadır.

1. POST-YAPISALCILIK, POST-MODERNİZM VE FEMİNİZM İLİŞKİSİ

Post-modernizm ve post-yapısalcılığın feminizm ile var olan ilişkisini ele alırken, bu iki post teorinin neden önemli olduğunu kısaca anlatmakta fayda vardır. Bu önem, özellikle feminizmin bahsedilen yeni teorilerle işbirliğini ve/veya gerilimini içeren ilişkisinde hangi noktaların başat olduğunu gösteren genel çerçeveyi de çizmektedir. Post-modernizm ile post-yapısalcılığın genel bir kavramsal çerçevesi, ana sorunsalımıza kaynak olan kavram setlerine ve düşünürlere bizi yönlendirerek, bütünsel fakat interdisipliner bir analizi mümkün kılacaktır. Öncelikle 1960'lardan itibaren post-yapısalcılığın ve 1980'lerde ise post-modernizmin daha somut olduğuna dair genel bir kabulün varlığı, bu teorilerin neden 'yeni' olduğunu açıklamaktadır. Tarihsel gelişiminden öte, hangi kavramlar üzerinde yoğunlukla durulduğu bu bölümün esas sorusu olup, bu soruya dair bir yanıt aranacaktır. Bu yanıt çerçevesinde, feminizm ile bu yeni teorilerin post modern bir feminizmi mümkün kılıp kılmadığı tartışmalarına ve sorusuna dikkat çekilecektir.

Postmodernizm teriminin kullanılışı 1950'lerdeki edebiyat eleştirileri ile başlamıştır. 1970'lerde kavram mimariyi ve sanatı da kapsayarak yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra Avrupa'ya sıçrayan kavram, Fransa'da Lyotard ve Kristeva, Almanya'da ise Habermas tarafından kullanılmıştır. Önce sanat ve kültür alanında başlayan modernizm/ post-modernizm öbeği, 1980'lerde toplumsal tartışmalarla Batılı entelektüellerin gündemine oturmuştur (Hussyen, 2000: 209). Başka bir yönü ile, post-modernizm

özünden dolayı bir ‘karşıtlık kavramı’dır, yani ‘anlamını, dışladığı ya da aştığını iddia ettiği şeyden olduğu kadar içerdiği ya da olumlu bir anlamda onayladığı şey’den almaktadır (Kumar, 2004: 87). Post-modernizm, ileri modernizmin belirli formlarına özelikle modernizmde egemen olan evrenselliğe ve bütünselliğe karşın çok farklı formları içeren özgün ve yerelliği barındıran bir hareket olarak görülmektedir. Bu hareketin ayrımların sınırlarıyla oynaması ona ayrıştıcı bir nitelik de katmaktadır (Jameson, 1998: 1-2). Bunun bir ayağı da Öznenin ölümü olarak adlandırılan modernist özne anlayışının yeni bir tanımlamasını yapmaya yönelik olan amaca dayanmaktadır. Bu çaba, modernist öznenin bir mit olduğuna ve geçmişte kaldığına dair bir inanç da barındırmaktadır (Jameson, 1998: 6).

Politik söylemle birleşen modernizm/post-modernizm öbeği sosyo-politik alanda “ötekilik” sorunsalının ortaya çıkışı ile ilişkilendirmektedir. Bu ilişkiyi betimleyecek bir özetlemeyi Hussyen yapmaktadır ve ona göre post-modernizmi belirleyici kılan dört ana fenomen söz konusudur. Bu fenomenler, Aydınlanmış modernitenin ve kültürünün kültürel, ekonomik ve politik olarak bir sorgulamaya maruz kalması; öznellik, cinsiyet, toplumsal cinsiyet gibi alanlarda yeni sorular ortaya atan yeni kadın hareketi; moderniteyi kapsayan bir çevre ve ekoloji sorunu ve ‘Batılı’ olmayan kültürle “işgal ya da tahakküm” dışında bir yerelliğe vurgu yapan bir ilişki kurma gerekliliğinin anlaşılması olarak özetlenebilir (2000: 233-4). Farklılığın, iletişim güçlüklerinin, çıkarların, kültürlerin, mahallelerin ve benzerlerinin karmaşıklığının ve farklarının üzerinde durması dolayısıyla

post-modernizm bu anlamda olumlu bir etki yaratmaktadır. Modernizm, bir üst dile ve üst anlatılara sahip olarak önemli farklılıkların üzerini örtmektedir. Post-modernizm ise, "ötekiliğin, öznellikte farklılıktan, cinsiyetten ve cinsellikten, ırk ve sınıftan, zamansal ve mekansal coğrafi yerleşmeler ve yerinden kopmalardan kaynaklanan sayısız biçimini" teslim ettiği için önemlidir (Harvey, 2006:134). Post-modernliğin "post"u yeni bir dönemden ya da modernlikten "sonra" gelen bir toplumdan daha ziyade, modernliğin tamamlanmasından sonra olanak kazanabilmiş bir modernlik görüşüne gönderme yapmaktadır. Bu açıdan post-modernlik, modernliğin "dikiz aynasından" incelenmedir. Aynı zamanda postmodernizm, modernizmin hayali bir amaca doğru mantıksal bir düzen olarak yorumladığı bir tek yönlü tarih geleneğini reddetmeye zorlamaktadır (Kumar, 2004: 169).

Tarihe yapılan bu zorlama, tarihsel gelişimi ile 'doğru' kabulüne sahip kavramlar da postmodernizm tarafından sorgulanmaya başlamıştır. Ele alınan kavramlardan biri öznedir. Post-modernizm bireysel ve toplumsal kimlik biçimlerine vurgu yapmaktadır. Özerk öznenin çoğul ve çokbiçimli olan geniş bir özne-konumları alanına yayıldığını dair bir kabul mevcuttur (Sarup, 2004: 186). Aydınlanmanın büyük anlatılarının kırılması, var olan sosyal bağların ve sosyal birikimlerin çözülmesine de sebep olmaktadır. Bu kırılmaların etkisi bir ucuyla benliğe yön vermektedir. Benlik, artık daha karmaşık ve hareketli olan ilişkiler örgüsünün içinde var olan ve tek başına bu örgünün dışında yer almayan olarak tanımlanmaktadır. Benlik belli iletişim noktalarının, başka bir deyişle çeşitli mesajların geçtiği bir 'posta

kutusu' olarak konumlanmaktadır. Kişinin hareketliliği ise dil oyunları ile desteklenmektedir. Dil oyunları, toplumun var olması için gerekli olan asgari bağlantılar olduğu için kişinin soru yöneltti̇ği referans ve adres sayesinde, özne ve dil arasında bir sosyal bağ oluşmaktadır (Lyotard, 1984: 15). Post-modern düşünürlerden biri olan Lyotard'ın önemi, modern çağın meşrulaştırıcı söylemlerine yani "büyük anlatılara", bilim aracılığıyla insanlığın ilerleyebileceğine ve evrensellik atfedilen geçerli bilgiyi öğretebilmek için gerekli olan aracın felsefe olduğuna dair kabullere saldırmasından gelmektedir. Evrensel bilgiye ve bilgi birliğine yönelik bir başkaldırı, kendini 'tek bir akıl' varsayımında da göstermektedir (Sarup, 2004: 188). Lyotard, bilginin değişen durumunu nitelemek için post-modern kelimesini kullanmaktadır. Post-modern çağ, bilginin değerini de başkalaştırmaktadır. Bilgi artık kendi içinde amaç değildir; artık satın alınması gereken bir ürün haline gelmektedir. Bilgisayar teknolojisine dayanan bilgi, üretimin ana gücü haline gelerek devletin elinden çıkarak sermayenin eksenine girmektedir. Yine de burada iktidar ile bilgi arasında bir ilişkinin varlığı sezinlenebilir, çünkü bilginin ne olduğuna ve neye ihtiyaç duyulduğuna kimin karar verdiği bu ilişkinin varlığını somutlaştırmaktadır (Sarup, 2004: 190-1).

Lyotard'a göre, post-modernlik durumu 'bilginin yeni durumlarına yanıt veren yeni bir epistemolojinin gelişimi'ne denk düşmektedir. Kültür post-modern toplum ve post-endüstriyel düzen bilginin yapısındaki değişikliği kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla Lyotard'ın post-modernlikten anladığı teknolojik yeniliklerden bağımsız değildir, bilakis

bunlardan kaynaklanmaktadır. Kellner, bilgi karşısında Lyotard'ın dil oyunları yaklaşımını benimsediğini dile getirmektedir. Bu yaklaşıma göre, dil oyunlarının çoğulluğu kabul edilmelidir, toplumda dolaşıma girmiş olan ve dil oyunlarının arasındaki ilişkileri düzenleyen tüm felsefi söylemler reddedilmelidir. Lyotard, totalleştirici teorilerden daha çok yerel ve heterojen olan küçük anlatılara önem vermektedir. Çünkü ona göre, bu dil oyunları toplumu bir arada tutan 'toplumsal bağ'dır. Lacan'a benzer bir şekilde, Lyotard da benliğin katıldığı dil oyunları ile biçimlendiğini ifade etmektedir (2000: 379-81). Lyotard, 'bir kolektif (evrensel) özne' ihtiyacını dayatan Aydınlanma inancının evrensel kurallara sahip olmadığına inanmaktadır. Büyük anlatılardan vazgeçilmesi "küçük ve yerel" anlatılara yer açmaktadır. Küçük anlatılar, Lyotard için, toplumsal bir hayal gücünün icadıdır ve bu nedenle 'yerel ve geleneksel'lerdir; bu bağlamda bağlamsal, koşula bağlı ve sınırlıdır. Küçük anlatılar, içerisinden çıktıkları topluma içkin oldukları için kendi yeterlilik ölçülerini ve neyin söylenip yapılacağını belirlemektedirler. Büyük olan evrensel anlatılar yerine, farklılıklara duyarlılık ve uyuşmaz olana hoş görü göstermeye isteklidir küçük anlatılar. (Kumar, 2004: 163). Lyotard'ın iddiası, toplumsal bağlar dilseldir, ama bu bağlar "belirsiz sayıda dil oyunu"ndan dokunmuştur. Her birey, "bunların birçoğunun kesiştiği bir köşe başında" yaşamaktadır ve bu dil bileşimleri her zaman istikrarlı olmak zorunda değildir (Harvey, 2006: 62). Baudrillard, Batı düşüncesinin kendini fetişleştirmesi olarak post modernizmi tanımlamaktadır. Enformasyon ve iletişim ağlarının iç içe geçmesi evrensel, diğer bir ifadeyle, post-modern bir kültüre imkan tanımaktadır. Baudrillard

da Lyotard'ın söylemini kabul ederek modernliğin tüm büyük ideallerinin içinin boşaldığını belirtmektedir. Üstelik hipergerçek olarak nitelendirdiği bu süreçte, gerçek her zaman yeniden ve yeniden üretilmektedir (Smith, 2000: 342-7). Metafiziğin zayıflaması gerçeğe olan güvenilirliği azaltmaktadır. Tek bir gerçeğin varlığı sorgulanmakta, yorumlar çoğalmakta ve bir yorum dünyası yaratmaktadır (Smith, 2000: 350-1).

Metafiziğin sorgulanışı, post-yapısalcılık denilen akımın ortaya çıkışıyla da çakışmaktadır. 1950'li yıllarda Fransa'da doğan bu akım, ölmekte olan varoluşçuluğun yerini alan bir fikir modası olarak belirmiştir ve bir dilin, bir toplumsal yaşayış tarzının, bir çağın göreli olarak sabit kalmış yapısını rasyonel olarak kavrama yönteminden hareket eden yapısalcılık akımının altını oymaya başlamıştır. Kaynağını dilbilim (lingüistik) ve etnolojide bulan yapısalcılık, özellikle dilbilim alanında güçlü bir meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. (Orkunoğlu, 2007: 53-4). Yapısalcılık, yüzeyde ne göründüğünü kavramak için, daha derinlere bakmak gerekmediğine, yani derinliğin dış görünüşü açıkladığına inanmaktadır. Ve bu derinlik yapısaldır. Yapıyı oluşturan mekanizmalar sadece hazır ve etkili değil, ayrıca örgütlü ve yapılıdır. Yapısalcılar, kendilerini tarafsız ve bilimsel gözlemciler olarak görmektedirler. Yapısalcı yaklaşımlar, insan öznenin rolünü azaltma, ihmal etme ve hatta yâdsıma eğilimdedirler. Asıl odak, kültürel sistemin rolü ve kültürel sistem çalışmalarıdır. Amacı, bilinçli insan öznesini analizin merkezinden çıkarmak olan bu fikir, öznenin merkezsizleşmesi olarak post yapısalcı kuramı etkileyecektir. Son olarak kültürü dile benzeterek, dil gibi kültürü

oluşturan benzer öğeleri (işaretler, kavramlar) tanımlayarak bu öğelerin mesaj taşımak için nasıl düzenlendiğini incelemektedir (Smith, 2001: 135-137). Yapısalcı teorilerin bazı ortak özellikleri mevcuttur. Yapısalcık ele aldığı nesneyi bir bütün olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Nesneyi, nesne ve öğeleri arasındaki bağlantılardan oluşan 'bütünsel bir yapı' olarak ele alınması, bütünün öğelere göre önceliği olduğunu göstermektedir. Bütünü araştırmak, yani yapıyı keşfetmek araştırma ve bilimin amacıdır, başka bir deyişle bu bütünlük içinde var olan yapısal konum ve kuralları keşfetmektir. Bunun için de eşzamanlı bir yöntem gerekmektedir (Orkunoğlu, 2007: 73-74).

Yapısalcılığın başlangıcının dilbilimi kuramı ile Saussure'ın ortaya çıkardığını söyleyen yazarları (Orkunoğlu, 2007; Smith, 2001; West, 1998; Berman, 1988) temel alarak, Saussure'ın teorisine kısaca bakmak faydalı olacaktır. "Genel Dilbilim Dersleri"nde yazar dili, kavramları belirten bir göstergeler dizisi olarak tanımlamıştır. Göstergebilim de, "göstergelerin toplum yaşamı içindeki yaşamını inceleyecek bir *bilim* tasarlanması"dır (Saussure, 1985: 18). Dil, artzamanlı değil eşzamanlıdır, yani geleneksel yaklaşımın yazı dilini konuşma dilinden üstün tutmasını reddederek dilin tüm görünüşlerinin önemli olduğunu söylemektedir (West, 1998: 227; Işık, 2000: 28). Saussure'un bir önemli etkisi de, bu bağlamda, dili ve sözü (konuşma edimini) birbirinden ayırması olmuştur. Dil, birbirimizle konuşmamızı sağlayandır ve insan dili yaratıp değiştiremez. O, sözleşmeye dayanan bir değerler dizgesidir, yani bir toplumsal kurumdur (Işık, 2000: 30-31). Söz ise, dil kullanımının ampirik örnekleridir ve insanların belirli bir

zamanda ve yerde söyledikleridir, ama dil bu söyleme edimini mümkün kılan sistemdir (Smith, 2001: 138). Dil, *biçimsel koşullar* dizgesi olarak hem düşünceye hem de sese bu biçimsel koşulları kabul ettirmiştir. Söz, insanların dili kullanması ile ortaya çıkan art zamanlı bir nesne iken, sözün kullanışına olanak tanıyan ise dildir. Dil, konuşanların hakkında bir uzlaşıya varmaları ile geçerlilik kazanmaktadır ve sözün aksine gerçek bir nesne değildir, gizli imkanlar bütünüdür; söze imkan veren bir eşzamanlı ilişkiler toplamıdır (Tura, 2007: 151). Başka bir kavram çifti ise, 'gösteren' ve 'gösterilen'dir. İkisinin toplamı 'gösterge'yi ifade etmektedir. Kavram ile işitim imgesinin birleşimine "gösterge" demektedir (Saussure, 1985: 72). Gösterge, iki insan arasındaki iletişimi sağlayan temel unsurdur. Gösterilen, kavram olurken; gösteren de işitim imgesi olmaktadır (Işık, 2000: 34). Saussure, göstereni gösterilen ile bağdaştıran bağın nedensiz olduğunu söylemektedir. Üstelik gösterenin zaman içinde yayılarak tek bir boyutta ölçülmesi, göstergenin çizgiselliğini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla çizgisellik, dil göstergelerinin değişimini tanımlamaktadırlar (Saussure, 1985: 73-80). Saussure'ın dil hakkındaki teorisi, ileride ele alınacak olan Derrida'yı ve gösteren-gösterilen ilişkisinde feminist teorinin dil boyutunun ana unsurlarından olan Fransız feministleri anlamakta yardımcı olacaktır.

Post-yapısalcılık, ana ilgisini 'yapıları' farklı okumaya ilişkin bir yenilik arayışına yöneltmektedir. Bu okumanın amacı, okunulan "metnin" arka planına bakmaktansa, farklılıkları anlamaya yönelik bir çabadır. "Metinlerarası (intertextually)" bir okuma yaparak, yapılar ve metinler arasında ve içinde yer alan farklılıkları bulmayı hedeflemektedir.

Metinlerarası bir okuma, anlamların öteki insanlara ait olduğunu bize gösterecektir. Dil, bireyden önce var olan bir gösteren pratiği olmasına rağmen sürekli değişim halindedir ve bu değişimler insanlar tarafından kullanıldıkça hüküm sürmektedirler (Belsey, 2006: 48-9). Derrida'nın "yapısöküm" kavramı bu noktada devreye girmektedir. Derrida, dilde ortaya çıkan ve aklın yarattığı kavramların, adların altını oyarak post-yapısalcılığa ve postmodern dil eleştirilerine büyük katkı sağlamıştır. Bu nedenle, temel sorunsalım kapsamında ele alınacak olan kavramların içini doldurmaya yardımcı olacak olan önemli bir post-yapısalcı düşünürlerden biridir. Yapısöküm, kavramsal karşıtlıkların ve hiyerarşik düşünme sistemlerinin sökülmesi; felsefenin kendi içinde taşıdığı çelişkilerin, anların ve *aporiaların* açığa çıkarılmasını içeren bir dizi harekettir. Başka bir ifadeyle, yapısöküm, "metinlerin kendilerini sorgulamalarını sağlamaya niyetlenen, sahip oldukları çelişkileri dikkate almaları için onları zorlayan ve ihmal ettikleri ya da bastırdıkları antagonizmaları teşhir eden bir metin *okuma* biçimidir." (Norris, 2006; 185-186). Derrida'nın teşhis ettiği sınırlar, felsefenin kendi içinde üretilmektedir, aklın dışı olan bir 'dışarıdan' üretilmemektedir. Yapısöküm bu nedenle yapıları dışarıdan değil, içeriden yıkmayı amaçlamaktadır. Yapının dışında kalan bir direniş alanı olduğuna inanmak, eleştirilen içerdeki sistemi yeniden onaylamaktadır. İçerinin sınırlamalarından ve çelişkilerinden oluşan yani içerinin sınırlıyla var olan bir dışarı olasılığını mümkün kılmaktadır Derrida. Bu çelişkiler sayesinde farklılıklar tanınır hale gelmektedir. Ve belirtmek gerekir ki bu içerisi ve dışarısı ayrımı, Derrida'nın eleştirdiği ikiliklerin bir parçası değildir.

Farklılıklar, sürekli yorumlanıp inşa edilmektedir. Ötekinin kimliğini tehdit eden şey, aynı zamanda kendi ve ötekinin kimliğinin oluşumu için de önemlidir (Norris, 2006: 201-202**).** Derrida'nın mevcudiyete tanınan hatalı önceliğe, tasarımın tali olduğu ve bir şekilde özsel olmadığı yollu sahte kesinliğe kültürümüze ilişkin temel sayıtlıların tıpkı kışın soğuk yazın sıcak olmasının doğal olması gibi, doğal oldukları yollu temelsiz inançlara karşı ileri sürdüğü sav, Batı düşüncesinin tüm kategorik karşıtlıklarının bir eleştirisi olarak da ifade edilebilir. Anlaşılır dünya ile duyulur dünya, içerisi ve dışarısı, iyi ve kötü, doğru ve yanlış, gök ve yer, doğa ve kültür, söz ve yazı, emek ve sermaye, erkek ve kadın, beyaz ve siyah gibi ikili karşıtlıkların, Derrida'nın mevcudiyet eleştirisinin merceğinden bakıldıkları takdirde hiç de yalın almaşıklar olmadıkları görülür. Bu karşıtlıklarda daha çok, bir tarafa öteki karşısında öncelik tanımaktadır. Bir taraf özgündür, öteki ise talidir, türevdir, daha az değerlidir. Derrida'nın ifadesiyle, 'iki terimden biri diğerini yönetir… karşıtlığı yapısöküme uğratmak belli bir anda var olan sıradüzeni tersyüz etmek anlamına gelir" (Boyne, 2009: 182). Benzer şekilde, Foucault da aynı şeyi dile getirmektedir. Foucault, Derrida'dan farklı olarak, iktidar kuramına bağlı olarak Batı düşünce tarihine hakim olan bu 'ikilik'leri "bilme söylemi" içerisine oturtmaktadır. Bilme söylemi, 17. yüzyılın ortasından bugüne kadar, aklı- *Ratio-* hakikat ve doğruluğun temeli kılan ve bunun aksine, akıldan uzaklaşan her şeyi –akıldışılığı- mutlak ötekilik şeklinde kuran ikili ve zıtlığa dayalı bir yapıdan yola çıkarılarak tamamen yeniden eklemlenmiştir. Foucault, *Deliliğin Tarihi* ve *Kelimeler ve Şeyler*'de aslında aynı olaydan söz eder: bir ilk dönemde,

zıtlığa dayalı yapının belirişi, aklın kendisinden dışlandığı şeye- delilik, deli figürü- ve paradoksal bir biçimde onun denetim yoluyla (söylemin denetimi, mekanın denetimi, hareketin denetimi) ele geçirilmesine olanak sağlayan mekanizmalara ilişkin analiz aracılığıyla yorumlanmaktadır. Bu açıdan, *Klasik Çağ* "delilik"in yeniliği değil, "akla yatkın" (" rasyonel" anlamında) olan ile normalliğin epistemolojik alanından zorunlu olarak dışlanan arasındaki radikal ayrımın yeniliğini konumlandırır. Akıl, hem kendi tahakkümünü, hem de sınırlarını belirler, kendisine ait kabul etmediklerini dışlar; kendinden yola çıkarak o *ötekini-* akıl*dışılık*- adlandırır, onun kimliğini çizer. Akıl, bilme ile iktidarın baştan beri birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu modern dünyanın dokusunu sıkı örgülerle dokumaktadır (Revel, 2006: 30). Transdental anlamda 'özne ile düşünen-ben' arasındaki özdeşliğe karşı olan Foucault, delilik analizi ile felsefeden dışlanan deliliğin karşısına hakikatin merkezi olarak konumlandırılan rasyonel öznenin koyulduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Özne, anlama yetisine sahip olandır, düşünendir ve hakikatin kaynağıdır, yani Rönesans'tan sonra Batı düşüncesine yön verecek olan ussal öznedir (Boyne, 2009: 70). Foucault, bu aklın dışında olan bir aklın varlığını sorunsal yaparken, Derrida ise bu eleştirinin bile aklın unsurları ile yapıldığını söyleyerek doğuştan 'sakat' bir sorunsal olduğunu ifade etmektedir (Boyne, 2009: 79 vd.). Akla karşı, aklın kendi içinden bir saldırı mümkündür ve metinler arasında dolaşarak onların çatlaklarını bulmak ve içeri sızmak bu karşı saldırının yöntemi olmalıdır. Aklı içerden yıkmanın yolu, aklın temellerinin istikrarsızlığı sonucunda düşünüş tarzımızda oluşan çatlakları bulmaktır. Bu çatlakları ortaya

çıkarmanın ilk girişimini yazı ve söz arasındaki ilişkiyi ele alarak yapmaktadır Derrida (Boyne, 2009: 135-9).

Daha önce de bahsedildiği üzere, dil konusu post-yapısalcı teorisyenlerin mesele edindikleri ana sorunlardan birisidir. Temel soruları, bilginin dilin içinde olması durumunda, dilin dışarıdan nasıl görüneceğine yönelik olarak, dilin kendisini nasıl anlayabileceğine dairdir. Yapısalcılığın dile getirdiği dilsel yapıların ve kodların, kendilik ve dünya hakkındaki bilgiyi içermesi eleştirilmektedir (Berman, 1988: 173). Saussure'un gösteren-gösterilen ayrımını, Batı düşüncesi geleneğinin bir teorisi olarak gören Derrida, Batı düşünce biçimini ve özelikle onun dil üzerindeki etkisini eleştirmektedir. Batı felsefesinin logosantrizm (sözmerkezcilik) bir özellik taşıdığını belirten Derrida öncelikle bunu yıkmaya girişmektedir. Platon'dan beri yazı, 'konuşmaya eşlik eden anlamın sahiciliğinin ve dolaysız mevcudiyetinin yerini tutamayacak bir icat' olarak görülmektedir. Konuşma, dolaysızlığı nedeniyle hakikate yaklaşmanın bir yolu olarak görülürken; yazı konuşmanın bozulması –konuşmanın belleğini tahrip edici, ve konuşmanın dayanıksız, eksik hali olarak görülmektedir. Derrida ise, yazı olmadan konuşmanın da var olamayacağını düşünmektedir. Konuşma ve yazı birbirinin *tamamlayıcısıdır* (Newman, 2006: 187). Dil, konuşma da dahil, her kullanımını, kendi daha genel anlamı içinde 'yazı'nın bir özellemesi [anı, örneği] olarak tanımlayarak ortaya koyar. Derrida'nın konuşma karşısında yazıya öncelik vermesi değil, fakat daha ziyade, dil, anlam ve temsile ilişkin daha doyurucu bir yorumun temeli olarak her ikisini birden içeren gözden geçirilmiş bir açıklamayı savunması anlamlıdır. Dil bir

‘yazı’ formu olarak anlaşılmalıdır. Derrida bu genel eğilimle özgün bir yazı formuna ya da ‘ilk-yazı’ya (*arche-écriture)* transendantal bir anlam yükler: ‘Yazı, yalnızca bilimin hizmetindeki bir yardımcı araç – ve muhtemelen, onun nesnesi-değil, fakat her şeyden önce, … ideal nesnelerin ve dolayısıyla da, bilimsel nesnelliğin koşuludur.’ ‘Gramatoloji’ [Yazıbilim] Derrida’nın bu özel anlamda genel bir yazı teorisi için kullandığı terimdir. Böyle bir teorinin hem felsefe ve hem de insan bilimleri için daha az yanıltıcı bir temel sağlayabileceğine inanır. Gramatoloji, şu halde, Saussure’ün genel bir gösterge teolojisi ya da ‘semiyolojisi’ olarak planladığı şeyin, Derrida’daki eşdeğeridir (West, 1998: 250). Yazı, gerçekte konuşmanın *önkoşuludur* ve konuşmanın önceli olarak kabul edilmelidir. Konuşma, anlam ile ses arasında bir bağlantı kurmakta ve ses ‘yaşayan’ kendi-varolan (self-presence) konuşmanın ve doğru metaforunun kaynağı olmaktadır. Yazı ise, saf kendi-varolma idealini yıkmaya çalışmaktadır. Bu nedenle yazı, sonsuz bir anlam yer değişimidir (Norris, 2006: 28). Megill, konuşma/yazı ayrımının eski felsefe literatürüne hiç de yabancı olmayan bir konu olduğunu ifade etmektedir. Derrida için tayin edici gönderme, Platon’un *Phaedrus*’udur. Derrida, *Phaedrus’*ta dikkatini diyalogun sonlarına doğru Sokrates’in yazıya yöneltiği saldırı üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Sokrates burada, yazının canlı konuşmanın bir imgesinden ibaret olduğunu ve konuşmanın ondan çok daha tercih edildiğini söylemektedir. Çünkü yazı belleği zayıflatmaktadır. Yazılar yanlış yorumlanma olasılığını içlerinde taşımaktadırlar. Okur için yazılar, yalnızca onun zaten bildiği hakikatlerin bir hatırlatıcısı olma hizmeti görmelidir. Derrida bu sokratçı yazıyı

reddetme tavrının, Batı'nın ondan sonraki bütün tarihine egemen olduğunu düşünmektedir. Konuşma mevcudiyettir, yazı ise mevcudiyetin inkarıdır. Ses dolaysız bir biçimde dünyaya çıkarken ve söylendikten sonra hemen ortadan kalkarken; yazı bir ara biçimdir, kendini kökeninden ayırmaktadır ve bu köken ortadan kaybolduğunda bile kendini korumaktadır. Derrida'nın sözleriyle yazı "bir dolayım ve logos'un kendisinden ayrılmasıdır (1998: 420-421)".

Derrida, bu bağlamda yeni bir kavram üretmektedir: *différance.* "Position"da differance'i 'her bir unsurun birbiri ile alakalı olan anlamların aralıklar koyduğu farklılıkların sistematik oyunu ve izleri' olarak tanımlamaktadır (Atkins, 1983: 17; Derrida, 1982: 27). "Speech and Phenomena" adlı eserinde ise, differance, gelecekteki bir öğe ile ilişki olan bir iz tarafından oyulan ve geçmişten izler taşıyan, varlığını şimdiden alan bir öğe tarafından mümkün kılınan bir belirleme hareketi olarak tanımlanmıştır. Bu izler, geçmişten ya da gelecektekinden daha az değildir ama şimdiden kastı, gelecekten şimdiye giderken eklenen bir şimdi değildir. Ve bu şimdi, metafizik dilimizin ve öznenin temelidir (Atkins, 1983: 18). Derrida "*Différance"* makalesiyle Aynı'yı, özdeşlik olmayan bir Aynı gibi düşünmeye davet etmektedir bizi. Felsefe aslında différance'dan beslendiği halde, ona karşı diğer bir ifadeyle özdeşlik olmayan bir Aynı'ya karşı kördür. Özdeşlik olmayan Aynı Derrida için "a" ile yazılan *différance* sözcüğüdür, ve bu sözcük bir güçten diğerine, karşıtlığın bir terimden diğerine saptırılmış ve birden çok anlama gelebilecek bir geçişi ifade etmektedir. Derrida'nın felsefeyi inşa eden ve dilimizi beslemekte olan

karşıtlık çiftleri ile ilgilenmesinin nedeni, karşıtlığı ortadan kaldırmaktan çok, bir terimin diğerinin *différance'ı* olarak ortaya çıktığını göstermektir: Aynı'nın sistematik düzenlenmesi içinde bir terim diğerinin farklılaştırılması ve ertelenmesidir. Örneğin, anlaşılır olan duyumsanır olandan farklılaşmıştır ve duyumsar olanı hep erteler; kavram farklılaşmış ve farklılaşan görüdür ve görüyü sürekli olarak erteler; hayat farklılaşan farklılaşmış maddedir ve maddeyi erteler; kültür farklılaşmış farklılaşan doğadır ve doğayı erteler. Kısacası, *physis* anlamında doğadan farklı olan ve onu erteleyen terimleri belirten *techne, nomos,* toplum, özgürlük, tarih, tin, vs., farklılaşmış ya da farklılaşan ve ertelenen doğadır: "*Différance* içindeki doğadır". Derrida'ya göre, Nietzsche'nin "ebedi dönüş"le anlattığı şey, Aynı'nın *différance* olarak açılması, farklının aynılığı ve tekrardır. Sonuç olarak Derrida, felsefeyi, kültürü, bilimi belirleyen ve denetleyen metafizik gramerin bütünsel sisteminin karşısına güçler arasındaki farklılığı ve farklı güçler arasındaki hareketli çatışmayı analizinin merkezine almaktadır (Direk, 2004: 145-146).

Eğer dil *différance* yapısıyla işliyorsa, bu yapı düşüncenin ve zihnin işleyişinin de yapısı olacaktır. Klasik fenomenoloji, bilinci bir "kendine mevcut olma hali" olarak ele almıştır. *Différance'in* yapısı, işte bu bilinç tanımını imkansız kılar. Bilinçte neyin izi olduğu anlaşılmayan izler vardır. *Différance* yapısı, has olanın yokluğunda ilişkisellikten anlam üreten bir harekettir ki buna Derrida "yazı" diyecektir (Direk, 2004: 139). Derrida ise, yazı olmadan konuşmanın da var olamayacağını göstermektedir. Konuşma ve yazı birbirinin *tamamlayıcısıdır* (Norris, 2002: 187). Derrida, 'düşünülür

olanın, onun ifadesinin gösterge-dayanağıyla çözülmez karışımı', 'göstergenin anlam karşısındaki transandantal önceliği' üzerinde ısrar eder. Dile ve anlama dair kavrayışın en iyi modeli olarak, konuşmadan ziyade, yazıyı yerleştirmeye çalışmaktadır. Yazı, sese ve ağızdan çıkan söze ayrıcalık tanıyan fonosantrizmin tersine, anlamın ve öznenin 'canlı mevcudiyeti' tarafından garanti edilmesine ihtiyaç olmadığını, gerçekte olamayacağını açık hale getirmektedir. Yazı, anlamın sadece *différance* veya, başka bir deyişle göstergeler arasındaki zamansal olarak yayılmış karşıtlıklar sistemi tarafından yaratıldığı olgusunu aşikar kılmaktadır (West, 1998: 249).

> "Yazılı im, alıcısının yokluğunda sunulur…Derrida'ya göre, eğer yazı diye bir varsa, yazının yazı olabilmesi için bu uzaklaşmanın, bu ayrılmanın, bu gecikmenin, bu *differance'*ın belli bir mutlaklık derecesine taşınabilmesi gerekir. Yazı olarak *differance'*ın, artık bulunuşun farklı bir biçimi olmaktan çıktığı nokta tam burasıdır. Yazılı iletimimin yazı olarak işlevini yerine getirebilmesi, yani okunabilirliğini sürdürmesi için ampirik olarak belirlenebilir bir alıcının mutlak yokluğunda bile okunabilir olması gerekir." (Aysever, 2006: 309)

Eklenmesi gerekli bir diğer nokta ise Derrida'nın, sesmerkezciliğin aynı zamanda fallusmerkezcilik (phallocentricm)[1] olarak da Batı

---

[1] Fallusmerkezcilik, sadece erkek cinsel organına aşırı değer yüklemek değildir, erkeklerin düzenlediği normlar ve idealler içinde kadının özerkliğini yok etmeye yöneliktir. İki cinsiyeti de tek bir cinsiyetin iki versiyonu olarak gören fallusmerkezcilik, yarattığı ikilikte iki versiyonun bir tanesi tarafından cinsiyetin temsil edildiğini kurmaktadır. Tüm temsil bilgileri ve sistemleri fallusmerkezci ise, var olan iki söylemin, iki konuşma pozisyonunun ve perspektifin birinin diğerinin içinde erimesine sebep olmaktadır. Bu yüzden temsil edilen bir cinsiyetin ötekisi olan kadınların sesi yoktur ya da, başka bir ifadeyle, sesleri duyulmaz. Patriarkal sembolik düzen, kadının özerkliği için ne alan ne de temsil edilme biçimi bırakmaktadır; dolayısıyla bu düzende konuşmak tek-sesliliğin yani eril-sesliliğin egemenliğini kabul etmek demektir (Grozs, 1998: 174).

metafiziğinde egemen olduğunu belirtmesidir. “Erkeksözü merkezcilik”, söze ve sese verilen önemin felsefede eril konuma verildiğini ifade etmektedir (Mortley, 2000: 150). West, Derrida’nın logosantrizmle birlikte fonosantrizmi de Batı düşüncesi ile eş tutuğunu belirtmektedir. “Fonosantrizm [sesmerkezcilik] konuşmayı, yazıya kıyasla daha saydam bir düşünce ya da ‘anlam’ ortamı olarak görür. Ses, bilincin dolayımsızlığı ve öz-mevcudiyetine daha yakındır. Habermas’ın da ifade ettiği gibi, ‘sesin uçup giden saydamlığı, sözün ifade edilen anlamla bir tutulmasını teşvik eder.’ Biz, konuşmada, ses-olarak-sözle onun anlamı arasındaki yarığın, gösterenle gösterilen arasında ki boşluğun pek farkında olmayız.” (West, 1998: 247).

Derrida’nın Batı düşüncesinde logosantrizmle beraber fallusmerkezci olduğuna yönelik eleştirisiyle Lacan’ın fallus kavramını ele alarak bir bağlantı kurabiliriz. Fallus’u anlatabilmek için Lacan’ın “ayna evresi” dediği çocuğun benlik ve farklılık algılarını şekillendiren özneleşme sürecini aktarmak gerekmektedir. Lacan’ın ayna aşamasını kısaca özetleyen Sarup’tan alıntı yaparsak, aynada kendini tanımanın gerçekleştiği bu sürecin üç evreden oluştuğunu söyleyebiliriz. İlk evre, yetişkin biri ile ayna önünde duran çocuğun aynadaki her iki görüntüyü birbirine karıştırmasıdır. İkinci aşama, görüntü algısını kazanan çocuğun aynadaki görüntüsünün gerçek olmadığını anlamasıdır. Son aşama ise, aynadaki görüntünün kendi imgesi olduğunu ve başkasının imgesinden ayrı olduğunu kavramaktır. Oedipus kompleksi, insanlaşmanın ana ekseni olarak doğal yaşantıdan kültürel yaşama geçiştir (2004: 20). Çocuğun annesine duyduğu arzu Fallus’tur,

erkek çocuğun annesinin 'penis kıskançlığını' ortadan kaldırmak için anneye duyduğu arzudur. Baba olmadan önce çocuk anne olmak ister (Mitchell, 2000: 397). Çocuk, annesinde eksik olanı yani fallusu tamamlamayı arzulamaktadır böylece çocuk ilk aşamada bir 'eksiklik'tir. İkinci evrede çocuk 'Baba Yasası' ile karşılaşır; bu aşamada çocuğun anneye duyduğu arzu ve bu arzuyu giderme isteği, annenin fallusu olan Baba figurü ile engellenir (Mitchell, 2000: 397). Üçüncü aşamada ise babayla kendini özdeşleştirmektedir (Sarup, 2004: 20). Çocuk, bir gün babası ile aynı işleve sahip olacağının farkına varır. Böylelikle daha önce babasını öldürdüğünü düşünen çocuk, artık onun gibi olmak isteyerek babasına olan borcunu sembolik olarak öder. Dolayısıyla fallus, hem yasayla hem de öldürme fikri ile bağlantılıdır (Mitchell, 2000: 397). "Baba'nın Adı", Yasa'dır. Babanın soyadının yasal olarak çocuğa verilmesi, çocuğun babanın kimliğine karşı yazdığı belirsizliğe son vermektedir (Sarup, 2004: 30). Üstelik 'babana söylerim, o seni cezalandırır' gibi annenin çocuğa yönelik tehdit sözleri, gerçek babanın aksine sembolik babaya gönderme yapmaktadır (Mitchell, 2000: 432). Dolayısıyla fiziksel bir unsurdan öte simgesel bir önem atfedilen fallus, Lacan için penisle eş anlamlı değildir. Penis, sadece erkeğin sahip olduğu bir şeyken; fallus bir iktidar simgesi olarak ne erkeğe ne de kadına aittir. Fallus, yokluğu çekilen bir bütünlüğü göstermektedir, çünkü kişi fallusa sahip olarak bütün olacağını düşünmektedir (Sarup, 2004: 31). Fallusun iki ayrı anlamı vardır. İlki, öznenin oluşumu sırasında özneden ayrı düşen ve bir daha asla bir araya gelmeyecek olan şeylerin gösterenidir. İkinci anlamı ise, kültürel

ayrıcalıklar ile ataerkil toplumdaki erkeğin öznelliğini tanımlayan olumlu değerlerin bir göstereni olmasıdır (Sarup, 2004: 42). Lacan Fallus'u, evrensel ve aşkın gösteren olarak kurgulamaktadır. Fallus, penis değildir, aksine ölen babanın (Oedipus kompleksinde katledilen babanın) eksikliğini temsil etmektedir ve Öteki'ye denk düşmektedir (Işık, 2000: 74).

> "Fallusun bir imleyen olması, öznenin ona ancak Öteki'nin yerinde ulaşabileceğini ortaya koyar. Ama bu imleyen orada yalnızca üstü örtülü ve Öteki'nin arzusunun nedeni olarak bulunduğundan, kendi olarak Öteki'nin, yani bizzat kendi de imleyici *Spaltung*'un öznesi olan Öteki'nin arzusu olması haliyle özneye tanıması için dayatılmıştır (Lacan, 1994: 59)."

Post-yapısalcılığın temel sorunlarından biri de, Batı düşünce tarihine modernleşme ile birlikte egemen olan Kartezyen öznenin sorgulanmasıydı. Özne meselesinde düşünme eylemi dolayımıyla ontolojik bağ kuran öznenin Oedipus kompleksi etrafında Freudyen bir bakış açısının şekillenmesi, post-yapısalcıları özneyi oluşturan bu yapıları tekrar gözden geçirmeye itmiştir. Lacan'ın önemi, bu özne yapısını psikanalitik bir yeniden-inşaya tabi tutmasıdır. Lacan'ın özneye yönelik kuramı, Kartezyen öznenin 'Ben' ekseninden kaydırarak 'Öteki' üzerinden bir özne okuması gerçekleştirmektedir. Lacan, özne kuramı ile post yapısalcı ve postmodernist teorisyenler için psikanaliz açısından temel düşünürlerden biri olarak görülmektedir bu nedenle.

Lacan Freud'un izinden giderek Kartezyen özneyi yani "özerk, kendini bilen, kendine saydam özneyi" sorgulamaktadır ve bu sorgulamayı dil içinden yapmaya çalışmaktadır. Kartezyen özne algısı, bilince üstünlük

tanımaktadır dolayısıyla bilinçdışının rolünü ihmal etmektedir. Lakin Lacan 'gösterenler zinciri' üzerinden bir özne tanımlaması yapmayı amaçlamaktadır. Özne, sembolik düzen tarafından yani dışsal gösterenler dünyası tarafından anlamlandırılmaktadır. "Özne gösterene göre ikincil olarak görülür ve yalnızca gösterenle ilişkili olarak kurulur; özne Ö (ö) olarak yazılır – küçük (ö) özneyi temsil eder, büyük Ö göstereni temsil eder" (Newman, 2001: 216). Kendilik algısının dış dünyada gördüğü bir imgeyle gerçekleşmesi, bizzat parçası olduğu ötekiliği dile getirmektedir: *özne ötekinin söylemidir.* Lacan'ın ifadesi ile ayna evresi "öznenin tüm zihinsel gelişiminin katı yapısını imleyen yabancı bir kimlik zırhı varsayımı" içinde sona ermektedir. Kendilik algısı, dış dünyanın kişiye yansıttıkları üzerinden anlam kazanmaktadır, bu da Lacan'ın simgesel düzen olarak nitelendirdiği kimliklerin ve anlamların kişinin kendisinden değil de 'şahsiyetinden' kaynaklandığını ifade etmektedir (Mansfield, 2000: 60). Özneyi kuran, Ötekine yönelttiği sorudur: özne ötekini bulmak için ötekinin adını söylemektedir ve ötekinin yanıtı ile kimliğini kazanmaktadır. Özne her zaman kendini sözünün yaratıcısı olarak düşünse de aslında sözün yaratıcı Öteki'dir yani Fallus'tur (Işık, 1998: 75).

Öznenin oluşumunda Lacan'ın ifade ettiği önemli bir nokta da özne-dil ilişkisidir. Lacan'ın bu ilişkiyi ele aldığını söylemekle beraber, bu ilişkinin aslında fallusmerkezci bir özellik taşıdığını, ve/veya dilin bu özelliğini yeniden ürettiğini önermek mümkündür. Derrida gibi Lacan'da öznenin dilsel pratiklerle kurulduğunu belirtmektedir; bu betimlemeyi de dili bilinçdışına benzeterek yapmaktadır. Dünyanın, benliğin ve başkalarının

bilgisi dil tarafından belirlenmektedir, dolayısıyla kendilik bilinci dil ile gerçekleşmektedir. Özneyi kuran "Ben-Sen" ikiliğinde, "Ben"in ortaya çıkışı Lacan'ın 'Ayna Devresi' olarak adlandırdığı bir süreçte ortaya çıkmaktadır. İlk başlarda aynanın karşısında yanında duran yetişkin ile kendi görüntüsünü karıştıran çocuk, zamanla kendi görüntüsünü yetişkinden ayırarak o görüntünün kendine ait olduğunun farkına varmaktadır (Sarup, 2004: 19-20; Mansfield, 2006: 57-59). Kendisi ile başkasını ayıracak bir bilince erişen çocuk, ikinci aşamaya yani 'İmgesel ve Simgesel Devre'ye geçer. Kendi birliğini ve tamlığını başkasından ayıran çocuk, bu deneyimi aynadaki imgesi dolayımıyla yaşamaktadır. Bu birlik ve tamlık duygusu, özneliğinin öteki ucu olan Öteki'ne dayanmaktadır. Dışsal bir kaynak ile özneleşme söz konusudur, yani Özne ötekinin söylemi haline gelir (Mansfield, 2006: 59-60). Öznenin öteki üzerinden kurulması, kendi tamlığını imgesel hale getirmektedir. Bir gösterenin gösterdiği özne, kendini simgesele yerleştirmektedir. Özne hem toplumun kurallarına uyma sorumluluğunu üstlenirken, bir yandan da bilinçaltına yol açan bölünmeyi yaşamaktadır. Çünkü bireyin kendiliği ve kültürel kimliği birbirinden ayrılmıştır (Tura, 2007: 175-176). Lacan, bu aşamadan sonra bir de 'Gerçek (reel) Devre' olduğunu söylemektedir. Lacan'a göre, özne simgesel ve imgesel arasındaki gerilim ve etkileşim ile belirlenmektedir. Bu da dilin özneyi biçimlendirmesi demektir, "dil, bedende özne olarak ikamet eder" (Mansfield, 2006: 61). Kişi, özne olabilmek için iletişim kurmalı bunu da simgesel sistemin işaretleri ile gerçekleştirmektedir. Simgesel sistemi kullanması ile özne olan birey, aynı zamanda kültürel alana da girmektedir

(Tura, 2007: 177). Simgesel düzene giren çocuk, fallus göstereni ile tanışarak kökensel bastırma sürecine girmektedir. Anneye sahip olmak için 'fallus' sahibi olma arzusu, doğrudan bilinçdışına kodlanmaktadır. Çünkü fallus, Babanın Yasasını ya da Adını temsil etmektedir. Burada baba, simgesel bir kastrasyonun sebebidir ve simgesel bir yasayı yani ensest yasağını ifade etmektedir. Çocuk, daha sonra aile içinde o kültürün önceden belirlenen kimliğini kazanır ve ilk kimlik tanımlanması cinselliği üzerinden olmaktadır. Bu tanımlama da fallus simgesi karşısındaki konuma göre yapılır, ve bu aşamada Oedipus her iki cins için ayrı aşamalar haline gelmektedir (Tura, 2007: 185-187).

Açıkcası Lacan'ın vurgulamak istediği, bireyin kendisinin de dil içinde olduğu belirlenmiş bir konumdan konuştuğudur. Lacan'ın ifadesi ile, bir gösteren özneyi bir başka gösteren için temsil eden şeydir. "Özne, Ötekinin alanında (yani simgesel düzende) gösteren ortaya çıkarak doğar" . Lacan için dil, 'insanın koşulunun' yeni bir boyutunu oluşturmaktadır. İnsan dış gerçekle olduğu gibi içeriden düşüncesinin biçimleri bakımdan da sınırlıdır. İnsan kendisini ve gerçekliği, ancak dilin ona verdiği dolayım sayesinde düşünebilmektedir. Bu şekilde kişi hem gerçekliğini kendinden ayırt eder hale gelmektedir hem de toplumsallaşmış kavramlarla kendini düşünürken, kendi gerçekliğini dile getiren ilk simgeselleştirmeleri de bilinçdışına bırakmış olmaktadır (Tura, 2007: 154-5).

> "… 'bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır' şeklinde ileri sürdüğüm Freud'un çağından çok daha erişebilir bir alana bağlanan önermeden bazı nosyonlar taşıyor… Tüm deneyimden, tüm bireysel çıkarımlardan ve hatta sadece

toplumsal ihtiyaçlara bağlanabilir olan kolektif deneyimlerden bile önce bir şey bu alanı organize eder… Tamamıyla insani olan ilişkiler yerleşmeden önce belli ilişkiler belirlenmiştir.” (Tura, 2007: 169-170).

Dil, toplumun ve kültürün belirlenmiş yapısını taşımaktadır ve bu yapıyı kuşaktan kuşağa aktarmaktadır. Bu nedenle kişi kültürel düzeni oluşturmaz; aksine özne kültüre girerek dilin düzenine dahil olmakta, böylece kültürü ve dili içselleştirmektedir, ve bu yapıya aile ve ailenin söylemi aracılığı ile girmektedir. İnsan için gerçeklik, simge sistemi dolayımı ile dilin yapısının kuralları ve imkanları ile düşünülebilen bir gerçekliktir. Çocuk simgeler sayesinde doğal bir gerçekliğe değil, doğrudan kültürel bir gerçekliğe yani Oedipal yapıya bağlanmaktadır. İnsan gerçekliği bu sebeple kültüreldir ve kültürün simgesel dolayımının aracılığı ile düşünülmektedir. “Bir gösteren bir özneyi bir başka gösteren için temsil eder.” Gösterenin düzeni, bir gösterenin bir özneyi bir başka gösteren için temsil etmesi ile gerçekleşmektedir. Bu hem bilinçdışının tüm yapılarını oluşturan hem de öznenin kökensel bölünmesini açıklayan şeydir. Gösteren ötekinin alanı olan simgesel düzende meydana gelerek söze sahip olmayan özneyi ortaya çıkarmaktadır ve özneyi simge olarak simgesel düzenin kurallarına tabi kılmaktadır. Dil, öznenin gerçeklikle, kendisi ile ve ötekilerle olan ilişkisini düzenlemektedir (Tura, 2007: 170-6). Ayrıca dil, Baba’nın adını ve koyduğu yasakları da içermektedir. Bu nedenle Oedipus kompleksi ile kültürel bir düzene adım atan çocuk, dil ile bu yasaları ve adı devamlı olarak hatırlamakta ve üretmektedir. Öznenin dil ile biçimlenmesi bu düzeyde anlamlı hale gelmektedir. Kadını Derrida’nın belirttiği ikilikler

ekseninde 'daha aşağı' ve 'eksik' olarak tanımlayan Batı düşüncesi fallusmerkezli bir dilin egemenliğini kurumsallaştırmaktadır. Feministlerin bu aşamada, bu dilin egemenliğini kıramayan alternatif üretemeyen bir çaba ile fallusmerkezli dilin tanımlarını ve kurallarını kullanarak nasıl bir başkaldırı yapabileceği sonraki bölümde ele alınacaktır.

Özne meselesine yönelik ele alınması gereken ikinci yön, öznenin iktidar ile birlikte şekillenmesidir. Bu bağlamda özneleşmeyi dil, kendi ifadesi ile iktidarın 'söylem'i ile birlikte ele alan Foucault, önemli bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. 'Cinselliğin Tarihi' cinsellik bilgisinin nasıl söylem yoluyla kurulduğunu ve bu kurumun toplum ve özne bilgisini etkilediğini gösteren bir örnektir. Cinsiyet tanımına dayalı bir toplumsal (cinsiyet) düzeni tarihsel olarak ele alan bu eser, iktidar ağları ile öznenin biçimlendirilişini de işaret etmektedir. Söylemsel bir özne kuruluşuna yakın olarak, söylemsel bir cinsellik kurgusunun var olduğunu dile getiren Foucault, on sekizinci yüzyıldan itibaren cinsellik konusunun üzerinin örtülmediğini aksine 'bir söylem patlaması' ile göz önünde bulunduğunu belirtmektedir. Bu söylemsel çoğalma kurumsal olarak iktidar mercileri ile başlamıştır. Foucault bunu, bedeni merkez alan bir çileci gelenek etkisinde şekillendirildiğini söylemektedir. Cinsellik yönetilerek yararlılık sistemi içine sokulur ve düzenlenerek verimle işletilecek bir şey haline dönüştürülür; cinselliğin 'yararlı ve genel (kamusal) söylemlerle düzenlenmesine' Foucault "cinsellik polisi" demektedir. Devletle Birey arasındaki ilişkide cinsellik, kamuyu ilgilendiren 'bir söylemler, bilgiler, çözümlemeler ve buyruklardan oluşan koca bir düzen' tarafından

şekillendirilmiştir. İlgi çekici bir nokta, çocukların cinselliğin en çok denetlenen-gözlenen bir söylem ağına yerleşmesidir. Bu, bir noktada Freud'la birlikte Oedipal kompleksin bireyleri nasıl şekillendirdiğini üzerine gelişen psikolojinin önem kazandığı tarihsel sürece denk düşmektedir. Foucault tarihsel bir analiz ile cinselliğin dönüşümünü ele alırken, Freud ve sonrasında etkilediği psikiyatrlar bu dönüşümü gerçek kılan ve uygulayan modern iktidarın cinsellik söylemini üretmekteydiler. Özne bilgisi, ötekinin bilgisi cinsellik ekseninde anlaşılır ve açıklanır hale geldi, dolayısıyla cinsel bilimle birlikte cinsellik 'hakikati' oluşturuldu. Cinsellik muhafazakâr bir söylemle nüfusun güvenceye alınması, işgücünün üretilmesi bakımından ekonomik ve siyasal kaygılarla yönlendirilirken, aynı zamanda tıp (psikiyatri) ve ahlaki etik ile de arzular ve hazlar doğrultusunda gelişen bir 'iğrençlik' söylemi yaratmaktadır. Bu nedenle heteroseksüel tekeşliliğe yönelik olan ve evlilik ile meşrulaştırılan bir cinsellik söylemi üretildi ve bu arzuların düzenlenmesi ile 'doğaya uygun' diye nitelendirilen bir düzene oturtuldu. Cinselliğin, doğru ya da yanlış olarak da düzenlenmesi onun "hakikatin bir hedefi biçiminde oluşturulduğu"nu göstermektedir. Batı toplumu, cinsel bilim (*scientia sexualis)* ekseninde bireyin cinselliğin denetimini 'itiraf' ile sağlamaktadır. Burada hakikati üreten itiraf, bireyselleştirme tekniği olarak Hıristiyan etiği "günah çıkarma"dan etkilenmiştir. Cinselliğin itirafı, anlatan ile anlatılanın öznesi ile çakışarak bir söylem geleneği yaratır. Bu gelenek, mahremiyetin önem kazanmasını sağlayarak cinselliği ailenin ve evin sınırları içine hapsetmiştir. Olumsuz bir kip ile gelişen cinsellik ve iktidar arasındaki ilişki, neyin yasak neyin doğru

olduğunu belirten bir ‘kural düzen’ini gerektirmektedir. İktidar, cinsellik üzerine söylemi kışkırtmasına rağmen yasaklayan bir söylem eksenine cinselliği kurar. Bu da bir sansür mekanizmasını işlevsel kılmaktadır. Foucault cinselliği, “bedenlerin uyarılmasının, hazların yoğunlaştırılmasının, söyleme kışkırtmanın, bilgilerin oluşumunun, denetim ve direnmelerin güçlenmesinin bazı önemli bilgi ve iktidar stratejilerine göre birbirlerine eklendiği büyük ve görünür bir şebeke” olarak tanımlamaktadır Cinsellik ve doğurganlık yönetilerek yaşam üzerinde bir bilgiye sahip olan biyo-iktidar, bedenleri ve nüfusları yönetmektedir. Foucault cinselliğe dair iktidar ve bilgi tertibatlarının geliştirdiği dört büyük alan tespit eder. Bunlardan ilki, kadın bedeninin histerikleştirilmesidir. Kadın bedeni cinsellik ile dolu olarak kodlanmıştır. Dolayısıyla kadın, doğurganlığı nedeniyle tıbbi uygulamanın alanına dahil olmaktadır. Aile düzlemi içine sokularak ahlaki olarak da düzenlenen kadın, çocuk yetiştirme ve bakımı ile ilişkilendirilir. İkincisi, çocuk cinselliğinin eğitbilimselleştirilmesidir, çünkü çocuk cinselliği denetlenmesi gereken doğaya karşı olarak nitelendirilen bir tehlike olarak kabul edilmektedir. Üretim araçlarının toplumsallaştırılması, doğurganlığın toplumsal ve ekonomik olarak “doğum kontrol” yöntemleri ile ‘toplumsallaştırılması’ olarak üçüncü alandır. Son olarak, sapkın hazzın psikiyatrikleştirilmesi ile cinsel içgüdü biyolojik ve psikolojik olarak ele alınarak klinik bir analiz yardımıyla normalleştirme ve patolojileştirme aracı haline gelmektedir (Foucault, 2007: 20-81). Bu normalleştirme aracı sayesinde “normal” olarak kodlanan özne yaratımı, hem özneyi sınıflandırmakta hem de onu bir bilgi

nesnesi haline getirmektedir (akıllı-deli, hasta-sağlıklı, suçlu-kurallara uyan). Üstelik, özneleştirme normalleştirme söylemi ve pratikleri ile el ele gitmektedir, bu da evrensel olarak kodlanan bir özne tanımı ve buna dayanan bir bilgi söylemini olanaklı kılmaktadır. Bu pratik ve söylemlerin birleştiği bir diğer kodlama inşası ise, biyo-politik denetim ile gerçekleşmektedir (Revel, 2006: 172-173). Kadına ve kadın bedenine yönelik olarak bedensel edimler yaratarak bunları kontrol altına almayan biyo-politika iktidar ve özne ilişkisini anlamak için önemli bir noktadır. Biyo-politika, insan nesnesinin ortaya çıkışı ile anlamını kazanmıştır.

On yedinci yüzyıldaki bilimsel söylemler, on sekizinci yüzyılda "İnsan" nesnesini ortaya çıkarmış, bu da insan bilimlerinin inşasını gerekli kılmıştır. Foucault'a göre "insan, mümkün bir bilimin (insan bilimlerinin) nesnesi olarak ve aynı zamanda her bilgiyi mümkün kılan varlık olarak ortaya çıkmıştır. Demek ki, insan, mümkün nesne olarak bilginin kaynak noktasına radikal bir biçimde yerleştirilmiştir; "her türlü bilginin öznesi ve mümkün bir bilginin nesnesi"dir (Foucault, 2004: 90-91). On yedinci yüzyılın ikinci yarısından sonra, insan nesne olarak nesnel veri olarak, mutlak süreklilik olarak, tümel olarak kurulur. Bu kuruluş, antropoloji, sosyoloji, ekonomi bilimlerinin ortaya çıkma sebebidir (Revel, 2006: 46). Modern siyasi rasyonaliteyi (devlet aklını) geliştiren düşünceler dizisi, ilk olarak siyasetin pratiği ile bilgisi arasında 'siyasi bilgi' olarak spesifikleşen bir yeni ilişkinin ortaya çıkmasıyla alakalıdır. Devletin gücünü bilmek yönetmeyi sağlarken, bu gücü bilebilmek için ayrıca somut ve ölçülebilir bir bilgiye (istatistik bilgisine) ihtiyaç vardır. Tarih ile siyaset arasındaki yeni

ilişki, dinin ekseninden kayan siyaseti çoklu devletler sistemine sokarken bu yeni bağlamda ‘modern devlete özgü’ birey ve devlet ilişkisi devreye sokar. Devletin gücü ve gelişimi ile alakalı olduğu oranda bireyle ilgilenen hükümet, devletle ilgili olumlu ya da olumsuz bir değişim getirme potansiyeli taşıyan bireyi ilgi alanına sokar: “Ve devlet kimi kez bireyden yaşamasını, çalışmasını, üretmesini ve tüketmesini ister, kimi kez de ölmesini.” (Foucault, 2005a: 111-113). On sekizinci yüzyılda siyasi teknolojilerin iki başlık altında toplanmıştır. İlki “disiplin”dir, tüm toplumsal unsurları detaylarına varana dek denetlemeyi, bireylerin yeteneklerini ve performansını arttırmayı sağlamaktadır, başka bir deyişle “iktidarın bireyselleştirme teknikleridir.” Diğer teknoloji ise, denetimi, gözetlemeyi ve disiplini sağlayan ‘anatomo-siyaset’tir. Bireylerin bedenlerini ve davranışlarını denetleyen bu teknolojilerin amacı, bireylerin anatomikleşmesini sağlamaktır. Bu iktidar teknolojileri sadece bireylere değil, nüfuslara da uygulanmaktadır. Nüfus Foucault’nun kavram çerçevesinde “kalabalık bir grup insan değil, biyolojik ve yasaların nüfuz ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar” anlamına gelmektir. Nüfusun keşfi, bireyle birlikte vücudunu da yönetilebilir bir nesne olarak siyasetin merkezine sokmaktadır, bu da “biyo-siyaset” dönemini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla yaşam, iktidarın nesnesi haline gelir. Artık iki nesne vardır iktidarın ekseninde: nüfus ve beden. Bu ikisinin kesişme noktası ise cinselliktir çünkü bedenin bireysel disiplinleri ve nüfusun düzenlemesi eksenine denk düşmektedir. On sekizinci yüzyılla birlikte cinsellik bireyi denetlemenin ve nüfusun üremesinin bir yolu haline geldiği

için ahlaki, siyasi ve tıbbi bir önem kazanmaktadır (Foucault, 2005a: 149-153). Panoptizm ile kişi sürekli ve tümüyle gözetlenir. İktidar uygulayan kişi sürekli gözetleme ile bireyler hakkında bilgi sahibi olur, yani panoptizm bireylerin kurallara uygun davranıp davranmadığını belirleyen bir bilgi imkanı ve alanı yaratmaktadır. Bireyi yaşamı boyunca gözetleyen ve inceleyen bu yeni bilgi biçimi, iktidarın temeli olarak nitelendirilen "insan bilimleri"dir. Gözetleme, denetim ve ıslah, toplumdaki iktidar ilişkilerinin temel özellikleridir. Okul, hapishane, hastane gibi kurumlarla bu gözetlemenin yapıldığını belirten Foucault, bu kurumların bireyi 'normalleştirerek' 'sabitleştirmeyi' amaçladığını ifade eder. Bu kurumlar bireyin tüm zamanını/ yaşamını denetlediği gibi onların bedenlerini de denetler. Disipline etme, ıslah etme ile beden gerekli işgücüne dönüştürülmektedir (Foucault, 2005b: 225-249). Yaşam pratiğinin bu şekilde egemenlik altına alınması, iktidar ve iktidar tekniklerine ait bir bağlantıyı öne çıkarır.

İktidar tekniklerini, sürüsü peşinden gelen çoban örneği ile anlatan Foucault, bireyselleştirici olan fakat öte yandan devlet olarak siyasi biçimde merkezileşmiş iktidara "pastorallik" demektedir. Bu pastoral iktidar Yunan düşüncesinden koparak birlikte Hıristiyan düşüncesi ile gelişip önem kazanmıştır. Çoban, bir sürü üzerinde iktidar sahibidir ve onlara yol göstererek liderlik etmektedir. Sürünün iyiliğini sağlamak ve bu yönde adımlar atmak çobanın görevidir. Fakat çoban aynı zamanda, sürüyü gözetmekle beraber sürüdekilerle de ilgilenmek zorundadır. Dolayısıyla Foucault, çobanın sürüdekilerin yaşamları dışında bir de onların eylemleri

ile detaylı olarak ilgilenmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu da hem sürünün hem de sürüdeki bireylerin durumu hakkında özel bir bilgi gerektirir. Karşı taraf yani sürüdekiler de sürekli olarak çobana itaat etmek zorundadır. Bu itaati sağlamak için bu özel bilgiden yararlanan Hıristiyan anlayışı vicdan ve itiraf tekniklerini ortaya atarak, kişinin kendi nefsini bu dünyada köreltmesini sağlamayı amaçlamaktadır (Foucault, 2005a: 28-43). Cinselliğin de bir itiraf mekanizması ile kurulması, söylemi iktidarın merkezine yerleştirmektedir. Söylem, iktidarı içeren ve işlemesini sağlayan bir stratejik sistemdir. İktidarı yönlendiren ve ileten bir dizi mekanizmanı alanıdır söylem. İktidar, söylem boyunca işlemektedir (Foucault, 2005c: 182). İktidar olgusunu Aydınlanma'cı sözleşme nosyonundan koparan Foucault, onu akışkan ve açık uçlu pratikler ve stratejiler olarak kuramsallaşmaktadır.

İktidar, bir kişinin başkasının davranışını yönlendirmeye çalıştığı ilişkidir ve bu nedenle tüm insan ilişkilerinde vardır. Hareketli ve değişebilir niteliktedir. İktidar ilişkisinin varlığı her iki tarafta da özgürlük olmasına ve bir direniş imkanının mevcudiyetine bağlıdır (Foucault, 2005a: 235-236). İktidar güç ilişkilerinin çokluğudur, iktidar her yerdedir çünkü her yerden gelmektedir. Dolayısıyla her yerde üremektedir. Ekonomi, bilgi, cinsellik gibi diğer ilişkilerle ilişkili ve onlara içkindir. İktidar bağıntıları öznel değildir fakat belli bir amaca yönelik olarak kastidir. Ve rasyonelliği yayılarak, dağılarak, başka yerlerde destek bularak bütünün düzenini çizer hale gelmektedir. İktidarın olduğu yerde ona içkin olan bir direnme vardır, ve bu direnme iktidarın her yerinde mevcuttur (Foucault, 2007: 71;

Foucault, 2003: 176-7). İktidar, bir değil birden fazladır. Ve bunlar, kendi tarihsel ve mekansal özellikleri içinde ele alınmalıdır. İktidarı, merkezi iktidar olarak görmemek gerekir. Ve bu iktidarların işlevi yasaklamak değil, aksine üretmektir (Foucault, 2005a: 145-146)."Modern devlet" olarak nitelendirdiği bu yeni yapı, kişinin iyiliği amacını öteki dünyadan çok bu dünya için gözetmeye başlamıştır. İktidarın amaçları ve failleri çoğaldıkça nüfus ve bireye dair analitik bilgi ortaya çıkmıştır (Foucault, 2005a: 66-67). "Hakikat ve Hukuksal Biçimleri" makalesinde bu iktidarın bilgi üretmesine değinen Foucault, bu üretimin bir bilgi öznesi ve 'hakikat siyaseti' üzerinde işlediğini açıklamaktadır (Foucault, 2005b: 163-278). Batı felsefesi, birkaç yüzyıl önce, özneyi bilginin merkez çekirdeği olarak ve hakikatin ortaya çıktığı şey olarak ileri sürmüştür. Bilginin icat edildiğini, dolayısıyla kökeni olmadığını söyleyen Nietzsche'ye katılan Foucault, bu önermeyi bir adım daha götürerek iktidara bağlamaktadır. Bilgi ve iktidar, ontolojik olarak birbirine muhtaçlardır ve siyasi iktidar, özel bir bilgiye sahip olmalıdır; bunu da "İktidar ve bilginin birliği" olarak nitelendirmek mümkündür. Siyasi iktidar, bilme yokluğu ile değil bilme ile birlikte örülmüştür. Ve Foucault iktidar ile bilgi arasındaki ilişkiyi kolektif düzeyde Oedipus kompleksi olarak nitelendirmektedir. Bilgi ile eşya arasındaki kopma, bilgi ile bilinen şeyler arasındaki ilişkiyi keyfi kılmaktadır. Bilgide nesneye bir uygunluk, bir kendine katma ilişkisi yerine ondan uzaklaşmaya çalışan bir tahakküm ilişkisi vardır. Ayrıca, iktidar ilişkileri ile belirlenen bilgi evrensel değildir ve bilgi, belli bir stratejik ilişki olması nedeniyle onun

nesnelliğinden, dolayımsızlığından şüphe duyulmalıdır. Bilgi genelleştirici ve her zaman tekil olma özelliği taşımaktadır (Foucault, 2005b: 165-198).

Bu yeni bilgi ve kurumlar, yeni teknik ve stratejileri de mümkün kılmaktadır. İktidar ilişkileri, özleri itibariyle, öznellikten öte "niyetseldir". Tarafların önceden belirlenmiş amaçlarına ve hedeflerine yönelik düzenlenmekte ve işlemektedir. Dolayısıyla bir "mekansallık" içerse de gene de yayılmacı bir özelliğe sahiptir. Çünkü birey ve bedeninin kesiştiği her noktada iktidar ilişkileri çoklu biçimde mevcuttur (Tekelioğlu, 1999: 138). Çok iyi hesaplanan ve sonuçlandırılan bu strateji ve teknikler, bilgi üretimi ile hem meşrulaştırılmakta hem de görünmez kılınmaktadır. Özneler, yukarda bahsedilen cinsiyet düzenlemelerinin yarattığı cinsellik normu içinde 'normalleştirici' ve disipline edici iktidar stratejilerinin nesnesi olarak ortaya çıkmaktadır; fakat aynı zamanda kendi içinde bu iktidar ilişkilerinin taşıyıcı ve bilgi öznesi haline gelmektedir. Bu noktada, daha önce bahsedilen çoban ve sürüsü örneğine dönmek faydalı olacaktır. Pastoral iktidar, çobanı sürüsünü denetleme ve gözetleme sorumluluğu ile donatmakla beraber, sürüsündeki koyunların her birine de sürekli olarak çobana itaat etmeyi kurumsal kılmıştır. İtaat etmek erdem sayılarak araç olmaktan çok başlı başına bir araç olarak bireyi çobana bağımlı kılmaktadır. Pastoral iktidar, tarihsel gelişimde modern olarak nitelendirilen iktidara eklemlenerek bu özelliğini dönüştürmüştür. Yönetim güçlü olduğu bilindiği ve bu nedenle boyun eğildiği takdirde güçlüdür ve bunu gerçekleştirecek araçları bilmek gerekmektedir (Foucault, 2005a: 47). Yeni bir devlet aklına uygun düşecek bir yeni bilgi gereksinimi, stratejiler, ilişkiler toplamı

mümkündür. Yeni bir hakikat rejimi, yeni bir kimlik rejimi ile bireyleri kategorize ederek onların bireyselliliklerini belirler ve bireyleri kimliklerine bağlar. Böylece kendini kuran ve herkesin tanıyacağı bir hakikat rejimi ile müdahale ederek özne'yi inşa eden iktidar biçimi haline dönüşür. Özne, denetim ve bağlılık yoluyla başkasına tabi olurken; pastoral iktidarın itiraf tekniğini 'vicdan' başlığı altında ahlaki söylemler ile de özneyi kendi kimliğine bağlamaktadır (Foucault, 2005a: 63).

Öznenin sosyal bir yapı olarak inşa edilmesi, bunun dil ve bilgi ile de kuşatılması, Aydınlanma'nın büyük anlatısı şeklinde değerlendirilen post-modern ve feminist teori tarafından eleştirilmektedir. Bu bakımdan, Aydınlanmacı Batı düşünce tarihi kavramlarına yönelik mücadele de feminizm ve post-modernizm ortak bir amaç doğrultusunda işbirliğine yönelmektedirler. Lakin bu işbirliği, feminist teorisyenler açısından post-modern bir feminizmin olup olmayacağı konusunda feminist kuram içinde bir ihtilaf ortaya çıkarmıştır. Bu ihtilaf, post-modernizmin feminist kurama olası katkılarını kabul eden bazı feminist kuramcıların post modern teoriden ne kadar faydalanılması gerektiğini sorması ile de bu ilişkinin sınırlarını belirleme ihtiyacını da tartışmanın ekseni yapmıştır. Bu eksen doğrultusunda Jane Flax, Nancy Fraser, Seyla Benhabib ve Judith Butler post-modern bir feminizm olasılığını ele almak için yararlanılan düşünürlerdir. Bu düşünürlerin ele alınmasındaki temel neden, birbirlerine yönelik yaptıkları eleştiriler ile tartışmanın boyutlarını netleştirmeleridir.

Post-modernizm, Aydınlanma'nın büyük anlatıları olan sabit kabul edilen özne kavramına, ayrıcalıklı kılınan felsefeye, gerçek ile doğru

arasındaki ilişkiye evrensellik ve değişmezlik atfedilmesine, doğru bilim paradigmasına hizmet eden bilim anlayışına ve bilinçten uzakta ele alınan bir dil felsefesine karşı çıkmaktadır (Flax, 1991: 30-1). Düşünürlerin, üzerinde uzlaştıkları konularda gündeme gelmeye başlayan sorularla yüzleşmeleri ile Aydınlanmanın büyük anlatıları kırılmaya başlamıştır. Feminizm de iktidar, özne ve bilgi üzerine sorular sorarak bu kavramların radikal olarak değişimini hedeflemektedir. Zira, feminist teori toplumun erkek egemen baskı altındaki yönlerine dair yeni bakış açıları keşfetme isteğindedir (Flax, 1991: 20). Batı düşüncesinin Aydınlanma kavramlarının etkisinde oluşu, farklı yollarla bu etkiden kurtulması gerekliliğini doğurur. Felsefe önemli bir araçtır, zira felsefe bu anlatıları ve etkiyi gerçek kılıyorsa aynı şekilde yok edebilir de (Flax, 1991: 30). Bu noktada post-modernizm üç ana eksende kendi mücadelesini göstermektedir Flax'a göre. İndirgemeci bir betimleme olma ihtimaline rağmen, çarpıcı isimlendirişi ile bütünsellik vaadiyle bu başlıklandırma önem arz edebilir.

Flax, eserinde 'Batı kültürünün deneyimlediği ve birbiriyle ilişkili ölümler serisi'nin var olduğunu iddia etmektedir. Bu ölüm serisi, İnsanının, Tarihin ve Metafiziğin ölümünü içermektedir. İnsanın Ölümü (The Death of Man), post-modernistlerin, insanlığın ya da doğanın tüm temel anlayışlarını yıkmak istemeleridir. Kuruluşunda doğal bir görünüm kazanan ve dil oyunlarıyla sosyal pratikler ile tekrarlanan kurgusal düzenin, yani bir anlamda, İnsanının tüm ilkeleriyle ilgilenmektedirler. Gerçekte İnsan sosyal, tarihsel ve dilsel bir yapaylıktır; sadece akıl ile kavranan ya da transandantal bir varlık değildir. Post-modernistlere göre, İnsan "merkezsiz"dir.

Davranışlarını etkileyen kurgusal ve anlatısal düzenler ya da deneyime ve olaylara dayalı yapılanmalar, arzu, dil ve bilinçaltı tarafından önceden kurulmakta ve sonradan yıkılmaktadır. 'İnsanın ölümü', batı düşüncesinin merkezinde yer alan (erkek) öznenin merkezden çıkarılması ile gerçekleşmektedir. Tarihin Ölümü (The Death of History) ise, Tarih fikrinin İnsanın bir başka kurgusunun mantığı ya da esas düzeni olması fikrine dayanmaktır. Zaman içinde kendine yer bulabilmek için İnsan, Tarih olarak adlandırdığı hikâyeler anlatmaya başlamıştır. Zaman içinde ve vasıtasıyla Var olmak (Be) için İnsan kendi Tarihinde "büyük anlatılar" yaratmıştır. Bu zamanın ve hikâyenin sonunda, İnsan aklı ve işgücü tamamen Gerçeği (Real) yaratacaktır ve hiçbir şey ona yabancı olamayacaktır. O, sonsuza kadar Egemen Özne olacaktır. Tarih fikri, İnsan kurgusunun başka şartlar ve gerekçelerinden daha çok onun varoluşu (his Being) için vardır. 'Tarihin ölümü', tarihin yarattığı büyük anlatıların çökmesidir. Tarih, sadece erkeği gerçek özne ilan etmiştir, böylece erkek egemen özne haline gelerek sabitlik kazanmıştır. Tarih, bir anlamda, birliği, homojenliği, kimliği değerli ve ayrıcalıklı kılmaktadır. Tüm bu ayrıcalıklı değerleri de (erkek) özneye yani İnsana (Man) atfederek, erkeği 'en iyi' konumuna getirmiştir. Aydınlamacı tarih anlayışı, sürekliliği ve sabitliği karakteri kabul ederken, post-modernizm tarihin sürekli olmayan ve sebep üretmeye gerek duyulmayan tesadüfî olayların toplamı olduğunu söyleyerek var olan hikayenin, yani tarihin bize anlattığı hikayelerin dışında yeni bir hikaye arayışındadır. Bu hikaye, öncekinden farklı olarak bütünsel ve homojenlik taşıyan bir ussal nedene dayanmayacaktır ve yaratılan maskulin stereo tip artık insanın,

değerlerin, mükemmelliğin ölçüsü olmayacaktır. Metafiziğin Ölümü (The Death of Metaphysics), Plato'dan beri Batı felsefesi "metafiziğin varlığı"nın büyüsü altında olması fikrine karşı geliştirilmektedir. Çoğu batı filozofu, gerçek olabilecek ve düşünce içinde ifade edilecek bir felsefi sistemin yapılanmasını görev olarak görmüştür. Gerçek, onu bilenden bağımsız "dışarıda bir yerde" olan ve evrensel bir şey olarak anlaşılmıştır. Ayrıca, Gerçek ile Doğru arasında özel bir ilişki olduğunu düşünülmektedirler. Gerçek, Doğrunun zeminidir ve felsefe hem Gerçeğin özel temsilcisi hem de 'pozitif bilgide' temel rol oynadığını söylediği Doğru'nun sorgulayıcısıdır. Post-modernistler "metafiziğin varlığına" karşı çıkmaktadırlar. Akıl, doğru, dil, gerçeklik ve felsefe alanındaki feminist yapı bozumcu harekete postmodernist eleştiriler destek olmaktadırlar (Flax, 1991: 32-35).

Postmodern bir feminizmin gerçekleşmediğini söyleyen Benhabib, gerekçe olarak da Flax'ın bahsettiğimiz kavram setini kullanmaktadır. Benhabib, Batı Aydınlanması ve moderniteye dair büyük anlatılara karşı verdikleri mücadele nedeniyle benzerliklerinin olması ve bu ortak mücadele ile birlikte olacakları fikrine olumlu bakmadığını belirterek, böyle bir birlikteliğin postmodernizmin bazı özelliklerinden ötürü 'feminizm mi' yoksa 'post modernizm mi' sorusunu ortaya çıktığını ekler (Benhabib, Butler, vd., 2008: 26). Benhabib, Jane Flax'tan alıntı yaparak bu ilişkiyi üç kavramın güçlü ve zayıf yorumları ile açıklamaya çalışmaktadır.

'İnsanın Ölümü' temasının erkeği egemen kılan modern Batı düşüncesinin eril ve rasyonel öznesinin çöküşü olarak yorumlaması yukarıda aktarılmıştır. Bu yorumun önemi bu kavramın güçlü ve zayıf

açıklamalarına dayanarak postmodernizm ve feminizm ilişkisine bakmasıdır. Benhabib, dilin içine gömülü olan dolayısıyla 'dil içindeki bir konum'dan daha fazlasını ifade etmeyen özne tanımlamasına sahip geniş yorum ile feminizmin amaçları ile uyuşamayacağını dile getirmektedir. Zayıf yorum ise, özneyi çeşitli söylemsel, dilsel ve toplumsal pratiklere yerleştirerek ele almaktadır. Fakat özne konusunda daha yeterli ve hata payı az olan bir kuram aramakla ilgilenmeyen zayıf yorum, özneye dair olan radikal teoriler kapsamında yeniden ele alınarak öznenin felsefi niteliklerini yeniden formüle edebilir hale gelir (Benhabib, Butler, vd., 2008: 9-30).

'Tarihin Ölümü'nün feminist karşılığına "Tarihsel anlatılara Toplumsal Cinsiyet Verilmesi" denilebileceğini belirten Benhabib, tarihin Batılı, mülk sahibi, Hristiyan, beyaz olan erkeğin yani Batı öznesi olan 'Erkeğin öyküsü' olduğunu ifade eder. Bu tarih anlayışı, birlik, homojenlik ve çizgisellik içinde olmayı gerektirdiği için parçalanmışlık, heterojenlik, farklılıklar ve bunlar içinde yaşanan zamansallıkların değişimi dikkatlerden kaçmıştır. Benhabib için feminizmle en az sorunu olan bu kavramın zayıf yorumu iki anlama gelmektedir: 'Büyük anlatılar'a son vermeyi hedefleyen kuramsal yorum ve büyük anlatılarla birlikte bu anlatılar adına hareket eden grup ve örgütlere de karşı çıkan politik yorum. Büyük anlatıların sonu olduğu için bu tez feministler tarafından ilgiyle karşılanmıştır çünkü bu tarz anlatılar, hem kadınlarım hem de farklı kadınların maruz kaldığı cinsiyetçiliğe dayalı ayrımları görmezden gelmekteydi. Güçlü yorum ise, uzun süreli tarihsel koşulları makro toplumsal pratikler düzeyinde incelemeye karşı çıkar ama Benhabib, bunun yerel öyküleri onaylamak

olmaması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu yorumla ortaya çıkan asıl soru, “büyük anlatılardan vazgeçerken, politika ile tarihsel bellek arasındaki ilişkiyi nasıl yeniden düşünebileceğimizdir”. Yine de yazar, bu temanın feminizmle ilişkisinde görece daha az sorunlu olmasına rağmen tepkili yaklaşarak tarihsel bir ilgiyi kaybeden bir feminizmin etkin bir kuram olabileceğinden şüphe duymaktadır. ‘Mağlup’ ve ‘kurban’ın deneyim ve mücadelelerini ortaya çıkarmaya yönelik ilgi ve çabanın kaybolması, geçmiş anlatılara dair kurtuluşçu bir yorumlama bilgisini eksik kılmaktadır. “Feminist kuram, aynı anda hem postmodernist olup hem de kurtuluşa olan ilgisini koruyabilir mi?” sorusunun yanıtı onun için mühimdir (Benhabib, Butler, vd., 2008: 28-35).

‘Metafiziğin Ölümü’nü için “Aşkın Aklın İddiaları Karşısında Feminist Kuşkuculuk” ifadesini feminist karşılık olarak önermektedir. Benhabib, aklın öznesinin tarihin ötesinde ve bağlamları aşan bir varlık olmadığını; bu öznenin kuramsal ve pratik yaratımlarının ve etkinliklerinin, içinden çıktıkları durumun izlerini taşıdığını; bu nedenle de felsefenin öznesinin etkinlikleri imleyen ve bilgiyi yöneten çıkarlarla karşı karşıya geleceğini belirtmektedir (Benhabib, Butler, vd., 2008: 29). Felsefe, meşrulaştıran bir üst söylemdir ve diğer bütün söylemler tarafından varsayılan geçerlilik kriteridir. Felsefe, bu geçerlilik kriterini yitirdiğinde, *var olma sebebini* de yitirir (Benhabib, Butler, vd., 2008: 36). Fraser ve Nicholson’un “güçlü bir felsefe olmadan herhangi bir eleştiri biçimi düşünebilir miyiz?” sorusuna Benhabib, düşünülemez şeklinde yanıt verir. Bu nedenle de feminizm ile postmodernizmin ‘müttefik’liğine kuşku ile

bakmaktadır. Felsefe olmadan toplumsal eleştiri mümkün değildir; toplumsal eleştiri olmadan da feminist kuram projesi düşünülemez. Sabina Levibond'dan alıntı yaparak, postmodernizmin ikilemini vurgular:

> "Postmodernizm, bir ikilemle yüz yüze gibi görünüyor: Feminizmin amaçları açısından, … "dünyayı tersine çevirme" gereğini kabul edip böylelikle toplumun akılcı çizgi doğrultusunda bütünüyle yeniden yapılandırılmasını öngören Aydınlanma fikrini bir kere daha buyur edecek; ya da bu fikir cephesine karşı öne sürülen görüşleri dogmatik bir biçimde yeniden onaylayıp böylelikle, "Bu yeni çoğulculukta kimin kime ne yapacağını tahmin etmek moral bozacak ölçüde kolay," diye ifade edilen sinik düşünceye ruhsat verecektir." (Benhabib, Butler, vd., 2008: 37)

Sonuç olarak Benhabib, feminizmin postmodernizmin güçlü yorumu ile hem uyuşmayacağını hem de baltalanacağını belirtmektedir. Bu güçlü yorum, üç teze odaklanmaktadır: "İlkelere dayanarak hareket edebilen, özerk, özdüşünümsel öznenin ölümü olarak anlaşılan insanın ölümü; mücadele gruplarının, kendi geçmiş anlatılarını kurma sürecinde tarihe duydukları epistemik ilgiden kopmaları olarak anlaşılan tarihin ölümü; 'küçük anlatılar'ın kendi kendilerini meşrulaştırmaları haricinde kurumları, pratikleri veya gelenekleri eleştirme ya da meşrulaştırmanın imkansızlığı olarak anlaşılan metafiziğin ölümü. Böyle yorumlandığında postmodernizm, kadınların failliğine ve benlik anlayışına, kurtuluşun gerçekleştirdiği bir gelecek adına kendi tarihlerini yeniden sahiplenmelerine ve toplumsal cinsiyeti "bütün o sonsuz çeşitliliği ve tekdüze benzerliği içinde" açığa

çıkaran radikal toplumsal eleştiri edimine adanmış feminist uğraşı baltalar (Benhabib, Butler, vd., 2008: 41-42) .

Butler ise postmodernizm terimini eleştirel formülasyonlarla yüklü olarak algılamaktadır: "her şey söylemden ibaretse…", "her şey bir metinse…", "özne öldüyse…" ya da "gerçek bedenler aslında yoksa…" gibi. Bunun karşısında ise, dile sarmalanan ve politikanın sabit bir özne gerektirdiği varsayımı yer almaktadır. Bu sabit özne iddiası, politik olarak eleştiriyi imkânsız kılmaktadır fakat Butler, özne kavramının reddedilmemesi aksine özneyi konumlandıran süreç ve pratiklerin sonuçlarının sorgulanması gerektiğini belirtmektedir. Önerisi postmodernizmin sadece feminizm ile ilişkisi bakımından değil, genel olarak ne olduğuna, varlığının nasıl olduğuna bakılması gerektiğidir. Postmodernizmi, "açıklamayı amaçladıkları şeylere üstünlük kurup onları silmeye hizmet eden böyle 'örnek' ve 'paradigma' ile" sorgulamak gerekmektedir; "zira 'bütün', yani varsayılan genişliğiyle postmodernizm alanı, bütünün belirtisi olması için oluşturulmuş örnek tarafından etkili bir biçimde 'üretilmiştir' ". Postmodernizmin yeni ile karşılaştırılmaması gerektiğini ileri sürer ve ekler: "Postmodernizmin yaptığı bir şey varsa o da, "eski" tarafından zaten içerilmeyen bir "yeni" olasılığına kuşkuyla yaklaşmaktadır." (Benhabib, Butler, vd., 2008: 44-9). Butler, Benhabib'in aksine, postmodernist bir feminizm olabilirliğini politik alanda kendini gösteren yeni bir öznellik üzerinde kurmaya girişmektedir ve temel sorularını sorarak analizine başlar: "…feminist kuramcı diye kurulan kişi kimdir? Feminizm adına hangi öznenin kime konuşacağının belirlenmesi

sürecinde, iktidar hep önceden işlemez mi? …. Bir konum nasıl olur da konum haline gelir? Bu durum kuşkusuz, yetki veren bir iktidarla ilgilidir ve bu da kesinlikle konumun kendisinden kaynaklanmaz." (Benhabib, Butler, vd., 2008: 52)

Postmodern bir feminizmin varlığını sorgulayan önemli analizlerden birini de Nancy Fraser ile Linda Nicholson yapmıştır. Çünkü feminizm ve post modernizm arasındaki ilişkileri araştırmak için, yazarlara göre bir çok ortak neden vardır: İkisi de felsefe ve daha geniş kültür arasındaki ilişki üzerine eleştirel perspektifler geliştirdiler ve geleneksel felsefi sacayaklarına yaslanmayan yeni toplumsal eleştiri paradigmaları geliştirmeye çalıştılar (Fraser; Nicholson, 2000: 425). Fakat bu iki eğilim karşıt yönde ilerledi, postmodernistler felsefeye yoğunlaşırken feministler toplumsal eleştiriye yoğunlaştılar. Vurgu ve yönelimindeki bu farklılığın sonucu olarak, Fraser ve Nicholson iki eğilimin birbirini tamamlayıcı olduğunu belirtmektedir. Buna göre, postmodernistler temelciliğin ve özcülüğün eleştirisini yaparlar ama toplumsal eleştiri anlayışları zayıftır. Feministler ise 'gürbüz bir toplumsal eleştiri' ortaya koyarlar ama temelciliğe ve özcülüğe kayma eğilimi taşımaktadırlar. Onlara göre iki eğilim de birbirinden beslenebilir, ikisi de birbirinin eksiklerini kapatabilir. Sonul amaç, karşılıklı zayıf yanları ortadan kaldırırken güçlü yanlarını bütünleştiren bir perspektif olmalıdır. "Bu, postmodern bir feminizmin olasılığıdır" (Fraser; Nicholson, 2000: 425-6).

Lyotard'ın meta-anlatılara karşı eleştirisinden etkilenen Fraser ve Nicholson, bu eleştirinin başat felsefi projeyi sorgulamada feministlere

katkısı olduğunu göstermek istemektedirler: "Feministler, anadamar (mainstream) anlayışlarda zorunlu, evrensel ve tarih dışı hakikatler olarak kabul edilen düşüncelerin olumsal, kısmi ve tarihsel olarak konumlanmış karakterlerini serimleyerek modern temelci epistemolojileri, ahlaki ve siyasal teorileri eleştirdiler". Fakat bu feministleri başka bir yanılgıya sürükledi: eleştirdikleri felsefi meta-anlatılara benzeyen teoriler ürettiler. Bahsettikleri feminist teoriler, saf meta-anlatılar olmamakla beraber çok geniş toplumsal teoriler olarak kültürlerarası karşılaştırmaya olanak veren tarih, toplum, kültür ve psikoloji teorileridir. Dolayısıyla bu teoriler, felsefi olmaktan çok ampirik olma iddiasındadır ve bu halleriyle yarı 'meta-anlatı' konumundadırlar. Yazarlar bu teorileri, tarihsel ve kültürel çeşitliliğe yeterince özen göstermedikleri ve teorisyenlerin kendi çağını, toplumunu, kültürünü, sınıfını, cinsel yönelimini ve /veya etnik ya da ırksal grubunun boyutlarını yanlış olarak evrenselleştirdikleri, özcü oldukları açısından eleştirmektedirler (Fraser; Nicholson, 2000: 436).

1960'lı yıllarda toplumsal cinsiyet konusunu ikinci plana atan Marxist erkeklere 'içeriden' bir eleştiri yönelten Firestone, cinsiyetçiliği biyolojik farklarla açıklamaya çalıştı. Erkek tahakkümünü meşrulaştıran böyle bir biyolojizmi, erkek tahakkümüne karşı mücadelenin öncelikli olduğunu savunmak için kullanıyordu. Bu, kadınların ikincil planda kalmasını biyoloji gibi tek bir nedene indirgeyen, tarihsel-toplumsal koşulları yansıtmaları bakımından özcü olmaları, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetçiliği farklı kültürlerde anlamaya izin vermeyen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın yetersizliği ile, kadınların konumunun "sonsuz çeşitliliği ve can sıkıcı

benzerliği"ni çözümleyecek yeni bir teoriye ihtiyaç duyuldu. Bu da hane alanı ve kamusal alan ayrımını doğurdu. Teorisyenler bu açıklama ile, bu iki koşula tatminkar yanıt veren bir teori yarattıkları izlenimi yarattılar. Fakat bu teori de özcü ve tek nedenseldi. Çünkü tüm toplumlarda bir hane alanı olduğunu varsaymak bunu evrenselleştirir ve kadınların hareketlerinin kültürler arasındaki farklılığa rağmen benzerleştirir. Dolayısıyla bu teori de, tekilliği birçok toplumda olabilir kılarak tümelleştirdiği için başarısızlığa uğradı. Erken dönem feminist toplumsal teorilerin zorluklarından biri, büyük ve totalleştirici teorilerin kabulüydü. Teori, çeşitli kültürlerdeki cinsiyetçiliği açıklayacak ve toplumsal hayatın tamamını aydınlatacak tek bir merkezi etken arayışı olarak anlaşılıyordu. Bu da, teori yapmayı yarı meta-anlatı üretmek anlamına getiriyordu. Chodorow'un annelik merkezli tezi de tek bir etkinliğe odaklandığı için meta-anlatısal izler taşıyordu. Yine de bu çalışma, üç önermeyi gerektirmiştir. İlki, herkesin erken dönem çocukluk evresinde ebeveynleriyle girdiği etkileşim yoluyla oluşan ve daha sonra göreceli sabit kalan derin bir özben duygusuna sahip olduğu yollu psikoanalitik öncüldür. İkincisi, bu 'derin özben'in erkek ve kadında farklı olduğu ama buna rağmen kültürler içinde erkeklerin kendi aralarında ve kadınların da kendi aralarında birbirlerine benzedikleridir. Sonuncusu ise, bu derin özbenin kişinin tüm yapıp ettiklerine sinmiş olmasıdır ki bu sebeple kişiler eril ya da dişil olmayan bir toplumsal eylem gösteremezler. Yazarlar, Chodorow'un 'cinsiyet-rolü toplumsallaşımı' ile kadınları birbirine bağlayan ortak özelliklerin olması ile bir kız kardeşlik düşüncesini mümkün kılsa da, bunun kız kardeşlerin farklılıklarını bastırdığını belirtirler.

Dolayısıyla farklılıkları ikinci plana itme, feminizme olan sadık kalmayı yaralamıştır. 1980'lerde ise, feminist akademik araştırmalar olgunlaştılar. Fakat yine de, yarı meta-anlatısal teoriler üretildiler. Bir yandan da farklı seslere sahip olan kadınlar feminist teoriye itirazlarını duyurma fırsatı yakaladılar. Dişil bağımlılık ve hane alanı gibi evrensel teorilerin, ikinci dalga feminizme egemen olan beyaz, orta sınıf, heteroseksüel kadınların tecrübeleri ile ortaya çıktıklarını ve yanlışlıklarını dile getirdiler. Hareketin sınıfsal, cinsel, ırksal ve etnik bakımdan bilinçli olma durumuna bağlı olarak yeğlenen teori anlayışı da değişti. Özetle, şimdilerde farklılıklara, kültürel ve tarihsel özgüllüğe duyarlı teorileşme tarzlarına büyüyen bir ilgi var (Fraser; Nicholson, 2000: 437-446).

Post-modernizm ve feminizmi birleştirmek, yazarlara göre böyle bir ilgiye yanıt verebilir. İlk adım, Lyotard'ın düşündüğünün tersine, post-modern eleştirinin geniş tarihsel anlatılara ya da toplumsal makro yapıların analizine önceden küfür yağdırmasının gerekmediğini kabul etmek olmalıdır. Bu nokta, cinsiyetçiliğin uzun bir tarihi olmasından, günümüz toplumlarında derinlemesine ve yaygın olarak gömülü olmasından ötürü feministler için önemlidir. O nedenle, post-modern feministlerin, geniş siyasal sorunlara seslenmek için gerek duyulan geniş teorik araçları ilga etmeye ihtiyaçları yoktur. Eğer post-modern feminist eleştiri 'teorik' olacaksa, her teoriye işe yarar olarak bakmamak gerekmektedir. Teori, tarihsel, farklı toplumların ve dönemlerin kültürel özgüllüklerine ve bu toplum ve dönemlerindeki farklı grupların özgüllüklerine uydurulmuş olacaktır. Böylece post-modern feminist teorinin kategorileri zamansallık

tarafından tadil edilecek, ‘modern, sınırlı, eril-reisli çekirdek aile ‘ gibi tarihsel olarak özgül kurumsal kategoriler, ‘yeniden üretim’ ve ‘annelik’ tarih dışı, işlevselci kategoriler karşısında öncelik kazanacaktır. ‘Yeniden üretim’ ve ‘annelik’ gibi kategorilerden tamamen kaçınılmadığı durumlarda, bu kategorilerin soy kütükleri yapılacaktır, yani tarihsel bir anlatıyla çerçevelenecek ve zamansal ve kültürel olarak özgülleştirilecektir. Üstelik böyle bir teori evrenselci olmayacaktır. Bu teorinin odak noktası kültürlerarası ya da devir aşırı olduğu vakit ‘kapsamlı yasalar’a değil, değişmelere ve karşıtlıklara ayarlanmış bir karşılaştırmacılık olacaktır. Son olarak, post-modern feminist teori, tarihin öznesi düşüncesinden vazgeçecektir. Post-modern feminist teori üniter ‘kadın’ ve ‘dişil toplumsal cinsiyet kimliği’ nosyonlarının yerine çoğul ve karmaşık olarak inşa edilmiş toplumsal kimlik anlayışlarına başvuracak, toplumsal cinsiyet kimliğine yalnızca öbür kimliklerden biri olarak yaklaşacak ve sınıf, ırk, etni, yaş ve cinsel yönelim gibi çizgileri de göz ardı etmeyecektir. Genelde, post-modern feminist teori pragmatik ve yanılabilirci olacaktır. Metotlarını ve kategorilerini elindeki işin özgüllüğüne göre kesip biçecek, yeri geldiğinde çoğul kategoriler kullanacak ve tek bir ‘feminist metot’ ya da ‘feminist epistemoloji’nin metafizik rahatlığına yüz çevirecektir. Kısacası, bu teori tek bir renkten ziyade, birçok farklı renkten ipliklerden oluşan bir kanaviçe gibi görünecektir (Fraser; Nicholson, 2000: 448).

> “Öyleyse bu, …, çeşitli renk ve büyüklükte birbiriyle örtüşen parçalardan oluşan bir pratiktir. Bu bağlamda yapılacak en iyi şey ‘feminizmler’ pratiğinden söz etmektir. Bu pratik, bir anlamda, günümüz feminist teorinin büyük kısmının ilerisindedir. Bu pratik, üstü örtük olarak zaten

postmoderndir. Bu pratik en uygun ve kullanışlı teorik ifadesini, bir postmodern-feminist eleştirel araştırma içinde bulacaktır. Böylesi bir araştırma daha geniş, daha zengin, daha karmaşık ve çok-katlı feminist dayanışmanın, kadınların 'sonsuz çeşitlilikte ve can sıkıcı benzerlikte' baskı altına alınmasıyla başa çıkmak için zaruri olan türde dayanışmanın teorik karşılığı olacaktır." (Fraser; Nicholson, 2000: 449)

Fraser, "Çatışan Feminizmler" adlı kitapta Butler ve Benhabib kuarmlarını irdeleyerek onların post-modern bir feminizme bakışlarını eleştirmektedir. Fraser'a göre; Benhabib "büyük" tarih yazıcılığı savunmasını onaylamakla beraber, "post-modern, pragmatist, yanılabilirci feminist kuram" modelini onaylamamaktadır. Bu modelin kurtuluşçu tarih yazıcılığını engellediğini ve sadece değerlerden bağımsız toplum bilimlerine izin verdiğini ileri sürer. Fakat Fraser, Benhabib'in bu aksi görüşünü destekleyecek bir iddia ortaya koymadığını belirtmektedir. Felsefe olmadan toplumsal eleştirinin mümkün olmadığını söyleyen Benhabib'e, Fraser gerçekten bunun "konumlandırılmış eleştiri" ve "felsefe" terimlerinin hangi anlamda kullanıldığına bağlı olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Ve Fraser, Benhabib'i 'sahte' karşısavlarla tartışmayı kutuplaştırmakla suçlar. Benhabib'in 'Eleştirel Kuram' savunmasını post yapısalcılığın tamamen reddi olarak kurması; yazara göre ne politik ne de kuramsal açıdan kabul edilebilir bir tutumdur (Benhabib, Butler, vd., 1998: 72-7).

Benhabib'in tersine Butler, post-yapısalcı öznenin toplumu eleştirmek, ona direnmek veya onu değiştirmek konusunda feminizmle işbirliği içinde olduğunu belirtir. Butler, sadece söylemsel olarak konumlanan öznenin,

yazılı metinleri yeniden yazacağını söyler ve Fraser bu iddiayı hem ontolojik hem de normatif olarak inceler. Ontolojik açıdan, "özneyi kendisi dışında yer alan bir ortam ya da bağlamda *konumlandırılmış* olarak görmenin yeterli olmayacağını" söyler Butler ve ekler "özne, iktidar/söylem oluşumlarının içinde ve bunlar ile birlikte *kurulmuş* olarak görülmelidir". Dolayısıyla özne, yeni hareketler içinde yer alabilir, toplumsal koşulları değiştirebilir. Fraser, bu iki yazar arasındaki temel tartışma noktalarından birini "eleştirel kapasitenin konumu" üzere olduğunu ifade eder. Butler, Benhabib gibi post-yapısalcılığı eleştiren yazarların, bu kapasiteyi kültürel olmaktan çok ontolojik olarak gördüklerini söyler. Butler, aynı zamanda eleştirel kapasiteyi dilsel olarak da konumlandırır. Özneyi, "yeniden anlamlandırma" ve "yeniden anlamlandırma sürecinin daimi olanağı" olarak nitelendirir. Bu açıklama ile, kültürel olarak kurulmuş öznenin yazılı metni yeniden yazabileceğini belirtir. Fraser, özneyi kuran toplumsal pratikler konusunda Butler'ın Foucault'yu takip ettiğini söyler. Özneler dışlamayla kurulur; yetkilendirilen bir özne sınıfının varlığı, susan ve yetkilendirilmemiş özneler alanını bu "dışlama" ile kurar. Fraser, yetkilendirilmeyen öznelerin, bu dışlanmanın her zaman kötü olup olmadığını; bu dışlama ile kurulan özneleşmenin düzeltilebilme imkanı olup olmadığını, böyle bir özneleşme alanlarının olmadığı bir yaşam biçimi, pratikler ve kurumların kurulma olasılığını ve bunların yapılmaması durumunda feminist mücadelenin amacın ne olduğunu sorar ve Butler'ın bunlara cevap vermekte başarısız olduğunu söyler. Fraser bu başarısızlığı, eleştirel-kuramsal çerçeveyi izlediği post-yapısalcı ve Foucultcu yola

eklemleyememesini bağlar. Feminizmin normatif sorularına cevap verebilmesi için, değişiklik ve ekleme yapması gerekmektedir. Fraser, kültürel olarak kurulan öznenin eleştirel olabileceği konusunda Butler'la hem fikirdir ama Butler'ın önerisi ile Benhabib'in de vurguladığı eleştirel-kuramsal teorilerin birleştirilerek alternatif bir özne kuramı geliştirilmesini önerir (Benhabib, Butler, vd., 2008: 77-82). Fraser'ın önerisi bu yaklaşımların en güçlü yönlerini alarak saf olmayan, pragmatist, eklektik yeni bir yaklaşım yaratmaktır. Kilit nokta, "metafizik ağından kaçınmaktır". Erkek egemenliğine karşı koymak genel amaç olsa da, birçok özgül olan farklı amaçlar da vardır. Bu amaçlar, entelektüel göreve, kuramsal ve politik bağlamlara göre değişiklik gösterebilir ve bu pragmatik bir kuramsal tutum izlemeyi gerektirir. Dolayısıyla özne, söylem gibi metafiziksel konular metafizikten bağımsız araç olarak ele alınmalıdır (Benhabib, Butler, vd., 2008: 183-4).

Esas mesele olarak post-modernizmin ve post-yapısalcılığın ana kavramları ekseninde post-modern bir feminist teorinin var olup olmayacağı tartışmasına feminist teori çerçevesinde bir analiz hedeflenmiştir. Feminist teorinin post-modernizm ve post-yapısalcılıkla, Aydınlanmanın ürettiği ve 'kesinlik, doğruluk, evrensellik' niteliklerini atfettiği büyük anlatıların altını oymaya yönelik işbirliği, kavram ve eleştiri ortaklığından bütünsel ve entegre bir işbirliğine gitme konusunda tereddütler ve tartışmalar yaratmaktadır. Bu tartışmalar temel olarak post-modernizm ve feminizm ilişkisinde ortaya çıkmaktadır ve feminist kuramcılar arasında bir "huzursuz ittifak" algısı yaratmaktadır. Post-modern bir feminizmin varlığı tartışması,

feminist kuramın post-modern bir nitelik taşıması ile bütünselliğini, meşruluğunu kaybedeceğine; lokallik ve değişkenlik ile esas meselelerinden uzaklaşacağına dair bir kaygıyı barındırmaktadır. Öte yandan ise bu tartışma, feminizme yarayacak olan kavram ve unsurların post-modernizmden feminist kurama eklenerek daha güçlü, kendi içindeki sorulara yanıt verebilecek yeni bir feminist kuram yaratma umudunu da taşımaktadır. Netice de bu ilişki, ya mutlu ya da mutsuz bir evlilik sonucunu doğuracaktır.

Bu geleceği sorunlu evliliğin şahitlerine daha yakından bakmak sorunsalı daha geniş bir çerçeveye oturtmaya sağlayabilir. Dil ve özne ilişkisi, öznenin sabit oluşu, dil ve iktidar ile iktidar bilgi ilişkisi post olarak nitelendirilen post-yapısalcı ve post-modern teorilerin feminist ile yakınlaştığı ana noktalardır. Aydınlanmacı Batı düşünce geleneği ve tarihi, bu teorilerin eleştirdiği kavramların üretim merkezi ve sistemi olarak bir ortak zemin oluşturmaktadır. Fakat 'büyük anlatı' olarak nitelendirilen kavram ve teorilerin yok sayılacak olması, feminizmin 'feminist özne, feminist epistemoloji, feminist felsefe' gibi temel sorunsallarını yok edecek endişesi, kazanılan ve gelinen tüm noktaların boşa gideceği kaygısı gerilimin ana nedenidir. Bu gerilime ve ortaklığa neden olan temel meselelere feminist kuramcıların bakışı bir sonraki bölümün konusu olacaktır.

2. POST-YAPISALCILIĞIN FEMİNİST KURAMDAKİ ETKİLERİ

Batı düşüncesi tarihi, eril bir aklı meşrulaştıran ve geçerli kılan bir bilgi felsefesi yaratmaktadır. Bu bilgi felsefesi, yarattığı ikiliklerle toplumsal cinsiyeti üreterek erkeği ayrıcalıklı, kadını ise 'dışarıda kalan' ya da 'eksik' olarak kurgulamıştır. Bu dışlayıcı bilgi kuramı, kendini evrensel ve doğru kabul ederek kendi 'gerçek'liğini yaratmıştır. Gerçek ile doğru arasında ontolojik bir bağ kuran bu bilgi felsefesi, başka bir gerçeğe ya da doğruya yönelik olan yolu kapamıştır. Bilginin kurucu unsur olarak yer alışı, onu kuran daha doğrusu neyin bilgi olup olmadığına karar veren mekanizmaya bizi yönlendirir. İktidar, Foucault'un da belirttiği üzere, bilginin üreticisidir. Bilgiyi erilleştiren iktidarın, erkeği İnsan olarak ataması tartışılmazdır. Evrensel özne olan İnsanın eril karakter taşıması, bizi iktidarın ve bilginin bir ürünü olarak sosyal inşalar olan özne sorununa getirmektedir. Öznenin bir bakıma fallusa sahip olanı imlemesi, psikanalizin de bir iktidar bilgisi olarak nasıl işlediğini göstermektedir. Üstelik psikanaliz dilin nasıl maskulin nitelikte olduğunu, bilinçaltımızın ve düşünme biçimimizin de bu eril dil ile işlediğini de ima etmektedir. Dolayısıyla özne bir inşa süreciyse, toplumsal cinsiyet de bu sürece dahil bir inşa nesnesidir. Kadınlık ve erkeklik olarak bilinen tüm bu nosyonlar, bahsedilen ilişkiler ağları içerisinde şekillenerek Aydınlanmacı özne anlayışının alt metinlerini oluşturmaktadırlar. Feminizm, bu alt metinlerden başlayarak tüm bu ilişkiler ağını sorgulamaya başlamıştır. Post-yapısalcı

teorinin başlattığı eleştiriden de destek alan ve onu kendi platformuna taşıyan feminist eleştiri bu bölümün konusu olmaktadır. Bu bölümde, Aydınlanmacı Batı felsefenin eril aklı meşrulaştırması yönelik feminist eleştiri ele alınacaktır. İktidar-bilgi ilişkisinin dışında özne ve iktidar ilişkisi toplumsal cinsiyet ekseninde tartışılmaya çalışılacaktır. Son olarak ise faillik meselesi ile toplumsal cinsiyet cephesinde bir direniş alanı yaratılabilir mi sorusu irdelenecektir.

2.1. FELSEFE, AKIL VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Derrida'nın yapı-söküm ile Batı felsefesinin metinlerini yeniden okuması ve sınırları muğlâklaştırması, felsefeye yönelik eleştiriyi biçimlendirmektedir. Derrida'nın ikiliklere dayanan bir Batı felsefesi tanımı yapması, eril aklın kadının karşısında nasıl ayrıcalıklı kılındığını açıklamakta faydalıdır. Daha önce bahsedildiği üzere, bu ikilikler bir karşıtlığı imlemekle beraber aynı zamanda hiyerarşik bir mevcudiyet ilişkisini de meşru kılmaktadırlar. İkiliklerden biri değerli ve ayrıcalıklı iken diğeri daha az değerlidir (Boyne, 2009: 182) . Üstelik hükmedici bir nitelik de taşıyan bu hiyerarşi ilişkisi, toplumsal cinsiyet sisteminin temelindeki kadın-erkek ikiliğine de denk düşmektedir. Kadın, erkeğin karşısında tali olarak kurulmakta ve erkeğin egemenliğini kabul etmesi beklenmektedir. Derrida'nın ikilikleri ortaya çıkaracak olan okuması 'différance' kavramı ile dile getirdiği noktayı yeniden işaret etmektedir. Aslında içeriden okunarak farklılıkları ve karşıtlıkları bulmak demek, her karşıtlık çiftinin aslında kendi içinde différance'ını barındırmasıdır. Çünkü Batı felsefesi farklılıklara

tahammül edemez, Bütünlük, Birlik ve Aynılık önemlidir. Derrida da, bu Aynı'lık içinde bir terimin farklılaştırılarak diğeri haline getirildiğini belirterek, bu karşıtlığın sanıldığının aksine birçok anlamı olabileceğini belirtir. Batı felsefesinin içerisinden bir okuma yapma amacı, bu anlam zenginliğini ve geçişkenliğini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Çoğu feminist, Platon'dan ve özellikle Aydınlanma'dan beri, akıl ve akılcılığın maskulin terimler olduğu konusunda hem fikirdir, "Aklın Erkeği" terimi cinsiyetlendirilmiştir bu nedenle. "Aklın" erkek oluşuna eleştirel yaklaşmaya yönelik çağdaş feminizmin tartıştığı üç ilkeden bahsedilebilir. İlki, akılcılığın maskulin tanımlamasını kabul ederek kadınları içeren bir yeniden tanımlamaya olanak veren bir girişime başlamaktır. İkincisi, Aydınlanma'nın belirlediği ussal/ussal olmayan dikotomi ayrımını da kabullenmektir çünkü kadın ve erkeğin gerçek doğasını bu diktotomi tanımlamakta ve bu dikotominin kadın tarafına Aydınlanma düşüncesi tarafından değer biçilmektedir. Son nokta ise, post-modernleri izleyen bazı feministler, bu geleneksel düşünce tarzını ve modern Aydınlanma düşüncesinin ussal/ ussal olmayan dikotomisini yerle bir etmek gerektiğini tartışmaktadırlar. Sonuçta, bu ilkeler ve çabalar ile bilginin cinsiyetçi imasını ve "sadece tek bir doğru" arayışını yok etmektedirler (Hekman, 1992: 34-39). Feminizm ile post-modernizmin ortaklık kurduğu kavramlardan biri, Batı tarihi ve metafiziğinin ürettiği büyük anlatılardır. Genelleştirici olan bu büyük anlatılar, toplumsal ilişkilerin ve bireylerin inşasındaki başarısızlığı, toplumsal cinsiyete karşı kör oluşu bu ortaklığı olanaklı kılmıştır. Üstelik büyük anlatıların doğruyu ve yanlışı, iyiyi ve

kötüyü, objektif ve evrensel olarak belirleyen ilkeleri, söylemin yapısını ve söylem yoluyla öznenin inşasını da mümkün kıldığı için bu iki düşünce akımının ortak saldırısına uğramaktadır. Post-modernizm ve feminizmin bir diğer mücadele alanı ise Aydınlanma ile oluşturulan akılcı öznedir. Aklı ayrıcalıklı kılan bu Batı felsefesi öznesinin aşkın ve bilgiye ulaşarak nesnel olabildiği iddiasına post-modernizm karşı çıkarken, akılcı öznenin erkek oluşu ve kadının karşıtı olarak kurulması da feminizmin saldırısına maruz kalmaktadır (Weedon, 1997: 172-3).

Aklın krizine yönelik olarak bazı sorular ve kabuller önem kazanmaktadır. İlki, insan ve sosyal bilimlerinde aklın ve bilginin, araştırma nesnelerine *metodojik uygunluğuna* dayandığına dair bir ön kabulün varlığıdır. Bilginin gelişmesine katkıda bulunan *şeffaflık ve doğallığın* yasal/uygun bilgilerin ilkeleri olarak anılmaktadır. Fakat “bu bilginin, metodun, tekniğin, kendi nesnesini nasıl kurduğu” sorusunu cevaplamamaktadır. Bilginin limitleri, kapsamı ve sınırları yani disipliner organizasyonuna dair bir varsayım mevcuttur. Bu disiplinler, somut, dinamik bir tarihsellik ve kültürel olarak belirginleşen iktidar ilişkilerinden etkilenmektedirler. Lakin disiplinler arası boşluklar ve kökenleri, disiplinlerde olduğu gibi, teorize edilmez. Bir diğer sorun, bilginin değerli ve /veya doğru olduğunu belirleyen kritere dair varsayımlara dairdir. Bilme ile bilme nesnesi arasında var olan bu varsayım, nesnesine yeterliliği ile bilginin değerlendirilebileceğine dairdir. Bilgiler ve teoriler, köklerinden bağımsız olarak, kendi şeffaflıkları içinde *ebediyen doğru* ya da değerli olarak üretilirler. Bilgi, ürettiklerinin zaman ve mekânından bağımsız

yeniden değerlendirilir, değerli olmaya meyilli ve tarihin dışındadır. Son olarak bilgi, *bakışaçısız(perspektivless)* değerlendirilmektedir (Grosz, 1995: 27-8) Yazar daha sonra, aklı kurtaran ya da yeniden dirilten radikal teorileri genellemeye çalışmaktadır. Bunlardan ilki, nesnelliğe karşı bir güven kırılmasıdır. Değerlerden, varsayımlardan bilginin bağımsız olamayacağı dile getirilmektedir. Bilgi ve üretiminde sosyal ve insan bilimlerinin, beşeri bilimlerin bilgi ve üretiminden etkilenmesi ve nesnel olması sorgulanmaya başlamıştır. Çünkü insan bilimlerinde bu, öznelerin tekilliğini, özelliklerini reddetmektedir ve nesnel, kanıtlanabilir, formüle edilebilen teknikler kullanmaktadır. İnsan ve sosyal bilimleri, aklın kendi bilgisinin imkânsızlığı ile yüzleşmiştir. Eğer akıl kendini-kapsayıcı (self-inclusive) değilse, aklın dışında kalan ya da irrasyonel olan bir öz vardır ki bu bilgiyi değerlendirdiğini iddia eden sistem ve metotları yıkmaktadır. Bilgi, kendi öz gelişimini de bilgiler olarak anlamaktan uzaktır. Kendi tarihselliğini ve maddeselliğini anlamaktan yoksundur. Son olarak bilginin öznesinde ve bilginin üretim sürecinde, bakış açısı krizi ile yüzleşmektir. Bilgilerin ve özellikle bakış açılarının (dünyayı görme noktalarının) öteki, tamamen farklı konumları ve bakış açılarını mümkün kılması kabul edilmelidir. Üstelik farklı konumlardan üretilen paradigmalar ve metotlarla yarışmada akla uygun karar vermenin imkansızlığı da etkilidir (Grosz, 1995: 28-30). Akıl-beden ilişkisi, zıtlık içinde diğerine ayrıcalık tanıyan ve batı aklını yöneten ikili kategoriler içinde, ikincil, negatif ya da dışlanan terim olan *bedenin* egemen terim olan *aklın kabul edilmeyen durumu* olarak incelenmelidir. Bedenin kadına, aklın (mind) erkeğe ilişkin görülmesinin fallus-merkezci

yerleşimini araştırmak, bu ayrıcalıklı yapıyı ayrıcalıksız olana çevirmenin ilk koşuludur. Cinsel farklılıklar, beden tarafından ve beden vasıtasıyla deneyimlenmekte ve tanımlanmaktadır; kabul edilmelerinin temelde sosyal ve kültürel "doğal"lığıdır (Grosz, 1995: 31-33).

Toplumsal cinsiyet farklılıkları, kültür, sosyal yapı ve öznellikten bu ayrımın ve cinsiyetlerden birinin egemen olduğu bir dünya tasarısının hümanist Aydınlanma düşüncesi ile yapılandırılmıştır ve bu nedenle bu tasarıma feministler tarafından radikal bir mücadele ile karşı çıkıldığını görülmektedir (Stefeno, 1990: 65). Çağdaş Batı feminizmi ile hümanist aklın mirası olan Aydınlanma arasındaki ilişkiyi konumlandırırken üç temel nokta tespit edilebilir. İlki, feminist akılcılıktır. Toplumsal cinsiyet farkının, akıl-akıldışı ayrımı ile yapıldığını işaret ederek bu yapılanmaya karşı bir eleştiri sunmaktadır. Başlangıç noktası, Aydınlanma olmalıdır çünkü Aydınlanma'nın yerleştirdiği bir inanç olarak her insanın aklı olmasından dolayı ona saygı duymak gerekmektedir. İnsan olma ve insana saygı duyma, doğa gerçeğinden bizi ayıran bir akılcılık ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla erkeklere göre daha az akıllı sayılan ya da doğaya daha yakın olan kadınlar, bu saygıdan dışlanmışlardır. İkinci nokta, anti-akılcılıktır. Toplumsal cinsiyet farkının daha güçlü bir eleştirisini içererek akıllı erkek/ akıl-dışı kadın karşıtlığını çözmeye çalışmaktadır. Kadınları *akıllı* (ussal) kılacak deneyim ve tanımlamalardan kaçarak bunu tekrar yapılandırmayı ve yeniden değer vermeyi hedeflemektedirler. Erkeklere atfedilen özellikleri kadına sağlamaktansa kadının farklılıklarına yönelik olarak kadına bir değer verme amacı taşımaktadır. Son nokta ise, ilkinden daha ilgili ama

ikincisinden daha şüpheli olan post-akılcılıktır. Çünkü bu eğilim, bir yandan hümanist ön yargılardan akıl kurtarmayı hedeflerken öte yandan da "kadın" öznesini teorik ve politik olarak yeniden yorumlamaktadırlar. Dil ile akıl arasında var olan geçerliliği reddederek yeni, merkezsiz ve büyük anlatıların karşısında olabilecek bir akıl söylemi yaratmaya çalışmaktadırlar (Stefeno, 1990: 66-67).

Aşkın olanı eleştirmek feminizmde de duyulan bir ses olmaktadır. Batı felsefesi, görüntü tasarımını tek bir görüntüyle ilişkilendirmektedir. Bu görüntü, 'doğal' olanın karşısında konumlandırılan ve türlerin tam bir temsilcisi olanı erkek; doğal olanı ise kadınla ya da kadınlıkla ilişkilendirmektedir. Bu noktada feminizm ile post-modernizmin kavuştuğu bir alan görmekteyiz. Bu alan Aydınlanma idealinin ana elementlerinden birine karşı genel bir soğukluktur (Levibond, 1989: 10). Aydınlanma'nın ortaya çıkarıp biçimlendirdiği *evrensellik* fikrine karşı hoşnutsuzluğunu dile getirmektedir. Bu fikir, evrensel bir insanlık tarihine sahip olan, entelektüel olarak kendini kanıtlayan ve evrensel ahlaklı bir özne tasarımı içermektedir. Bu tasarım ayrıca evrensel bir insan *akl*ını da ve bu akılla birlikte sosyal ve tarihsel bir 'ilerleme' eğilimini de varsaymaktadır (Levibond, 1989: 5-6). Batı felsefesi tek özsel bir form ve imaj taşımaktadır: tüm türlerin temsilcisi olan normal *erkek* ve 'doğa'nın sembolü olarak *kadın*dır. Platon'un bilginin gün ışındaki 'sağduyu'sunun rahmi mağaraya benzetmesi, Hegel'in kadınları aileye hapsederek bir vatandaşlık teorisi üretmesi buna örnektir (Levibond, 1989: 10). 'Evrensel akıl' fikrine yönelik feminist eleştiri, sorununun tarihsel 'doğa' ve 'akıl' karşıtlığına dair akılcı inanış ve

hedeflerin ilişkisi üzerinden yönlendirildiğini fark etmiştir. Bu nedenle feminizm, kişilerinin fikirlerinin sosyal pratik ve eğitimler sırasında kazanıldığını, gökten düşmediğini gösteren fark etme sürecinden olabildiğince faydalanmalıdır (Levibond, 1989: 13). 'Akıl' ve 'doğa' arasında hiyerarşik bir karşıtlık olduğuna dair olan inanç ve akılcı idealler arasındaki tarihsel ilişki bizi yönlendirmektedir. Bu karşıtlık inancı, her yerde bulunan, her şeye karışan ve gömülü olan bir varlık kazanmıştır. Dolayısıyla, son zamanlarda feministler epistemolojiyi 'doğallaştıracak' ya da insanın doğal tarihini yeniden soru haline getirecek bir aktiflik içindedirler. Çünkü kurumsal bir bilgi üretiminin yarattığı değerler sisteminin eşit, objektif ve evrensel olduğu kanısının ideolojik bir karakteri olduğunu fark etmektedirler (Levibond, 1989: 12-13).

Feminizm, modernizmin tanımlayıcı karakteri olan bilginin antropolojik tanımına karşı savaşmaktadırlar çünkü Aydınlanma'dan beri bilgi, özne olarak benimsenen "erkek" tarafından tanımlanmaktadır. Feminizm, Aydınlanma epistemolojisine ve özellikle onun akılcılığı ve ikiliklere dayanmasına karşı bir savaş sürdürmektedirler. Aydınlamanın tanımladığı akılcılık, erkek düşüncesi tarafından belirlendiği için Aydınlanma'nın kendisi "gender" temeline dayanmaktadır. Dolayısıyla, pozitivistlerin ifade ettiği kesin, ussal, evrensel bir doğru düşüncesi de aslında maskulin bir yan taşımaktadır. Üstelik Aydınlanma'dan beri var olan ikili düşünme geleneğinin kökeni, en temelde kadın/erkek ikiliğine dayanmaktadır. Ürettiği bu ikiliklerden (akıl/akıldışı, özne/nesne, kültür/doğa) ilki her zaman erkeği, ikincisi ise kadını betimlemektedir. Bir

diğerini ötekisinden üstün ve ayrıcalıklı kılan bu geleneğe karşı mücadele eden feministlerin, argümanlarında Derrida'nın etkisini açıkça görebilmekteyiz. Bu tanımlamalara sebep olan ikilikleri yok eden bir yeni epistemoloji ve dil yaratılmalıdır. Maskulin öğeleri yerinden edebilecek bir 'feminist epistemoloji'ye ihtiyaç duyulmaktadır (Hekman, 1992: 1- 5). Öncelikli olarak feministlerin nesnellik ve "yorumculuk" geleneksel söylemine karşı duran, alternatif ve pozitif bir programa ihtiyaçları vardır. Nesnellik, kadın ve feminizmi akıl, akılcılık, bilimsel metot, gerçek gibi kavramların dışında konumlandırmaktadır. Bu nedenle kadına dair her şeyi var olduğu tüm bilgilerde, dallarda, düşüncelerde görmezden gelmektedir. Nesnelliği ve nesnelliğin yorumlanması, sessiz kalan feministlerin dışında kalan feministler tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu da ayrıcalıklı ve öncelikli konumunu sosyal olarak yayılmaya olanak tanıyan erkek egemenliğinin iktidarını işaret etmektedir. Var olan nesnellik ve nesnellik yorumlanmasının içerdiği maskulin kabuller nedeniyle, feministler bu nesnelliği ve onun yorumlaması yöntemini kullanamazlar, ve feministler bunları kullanarak bilimsel sorunları formüle edemezler. Bu nedenle var olan bu egemenliği sona erdirecek yeni feminist stratejiler ve perspektifler üretmek gerekmektedir (Harding, 1990: 87-90).

Feminist ampirizm, akılcılık ile yakından alakalıdır. Bilimsel sorgulama normlarının varlığını, *sosyal önyargılar* olarak cinsiyetçilik ve androsantrizm[2] ile kazandığını açıklamaktadır bu norm. Bu nedenle feminist

[2] Androsantrizm, tam olarak Türkçe bir karşılığının olmaması nedeniyle cümlenin anlamını koruması için çevrilmeyerek aynen alınmıştır ama Türkçe ifadesi "erkek ilgisinin ve bakış açısının ağır bastığı, egemen olduğu" şeklinde çevrilebilir.

ampirizm, bu önyargılarla bezenen cinsiyetçi bilimi ve bilimsel araştırma yöntemlerini yapı-bozuma uğratmalıdır. Bu da feminist bakış açılı bir teoriler bütünü yaratmayı gerekli ve mümkün kılmaktadır. Kadının farklılığı ve cinsiyeti üzerinden geliştirilecek bir bilimsel sorgulama temel için *tercih edilebilirdir*, çünkü maskulin bir grubun ona dair konuşmasındansa kendi deneyim ve perspektifinden yola çıkması daha önemlidir. Kadında dair bir bilgiye yönelik bu girişim, evrensel ve genel bir eğilim de taşımaktadır. En azından bu genellik sadece "kadınlar"a dair olacaktır fakat yine de totalize edecek bir eğilimden kaçınmalıdır. Ayrıca feminist bakış açısına sahip teorilerin, modern rasyonel felsefe ve kültürden miras aldıkları bir akılcılığa yapışıp kalmaları olasıdır. Feminizm, postmodernizm ile de evrensel ve genel insan tanımı içeren hümanizme karşı eleştirel durarak bunun ötesinde yeni bir epistemoloji amaçlamaktadır (Stefano, 1990: 73-74). Harding, feminist ampirizmin üreticisi olacak feminist bilimcinin, Aydınlanmadan kaçamama gibi bir gerilimde olabileceği uyarısını yapmaktadır. Üstelik diğer yapıların Aydınlanma ile olan ilişkisi ele alındığında feministlerin Aydınlanmanın dışında üretecekleri bilginin başarıya ulaşamayacağını görebiliriz. (1990: 93-98). Bu noktada, Harding'in feminist bakış açılı ampirist teorilerini devreye sokacak olan şey, post yapısalcılığın ve post-modernizmin Aydınlanma ile ilgili tüm kavram ve kurumlara karşı başlattığı felsefi saldırı olacağını düşünmekteyim. Post-yapısalcılık ve postmodernizmin eleştirileri ile eklemlenerek bilgi-nesnellik gibi kavramların erkek egemenliği ile bağlantısını göstererek kuramsal bir yapı bozuma giden feminizmin, ikna edici ve etkileyici olabilmesi için bunu

besleyecek güçlü bir politik yapıya da ihtiyacı olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir.

Kadının kendi bilgisinden, bilginin nesnesi ve öznesinden mahrum bırakılışı onun bilgiye ulaşımını da engellemektedir. Ayrıca Kartezyen özne anlayışının egemenliği, kadını öznellik gerçeğinden dışlamaktadır ve kadının Kartezyen özneye dönüştürülmesi de bir çare değildir. Bunun yerine bu tanımlamayı reddedilmelidir. Bu özne tanımı feministler tarafından radikal şekilde sorgulanırken, özne yeniden kavramsallaştırılmaktadır. Bu yeni kavramsallaştırma, iktidar, ayırma ve soyutlamanın maskulin özellikleri içine gömülü tüm unsurlardan arındırılmış kadını güçlendiren bir özne tanımıyla mümkündür (Hekman, 1992: 79). Derrida'nın çözümlemeleri feminist kuramla işbirliği yapma noktasında bu noktada devreye girebilir. Epistemolojiyi yerinden eden Derrida'nın çalışmaları, düalizmi ortadan kaldırarak yeni bir "kadın" kavramsallaştırılmasına olanak sağlayarak feminizm için yararlı olmaktadır. Onun yapı-bozumu, 'hakikat' kavramını yok eder ve erkek egemenliğinin tek hakikat anlayışını yok eder, çünkü hakikat çoğuldur ve 'doğru' yorumlamalara neden olabilir. Fakat 'bu nesnel midir' sorusunun yanıtın ne olacağı muğlaklaşır (Hekman, 1992: 164). Logosantrizm ve fallusmerkezli bir Batı felsefesi eleştirisi, feminizmin önünü açmaktadır. Kadının olmayan bir hakikat oluşu, dilin kurucu bir yasa oluşunu da karşımıza çıkarmaktadır. Dilin bu kuruculuğunu ona bahşeden, psikanalist kuramdır. Feminist bir epistemoloji, elbette ki eril bir dil ve düşünce tarzından arınmalıdır. Eril dil ve hakikat bağlantısının psikanaliz

kuram çerçevesinde analiz eden Fransız feministlerin, özellikle Irigaray'ın kuramı önem taşımaktadır.

Bilimsel söylemler ve önemli bilimsel araştırmalar erkeğin ayrıcalığını sürdürürken, bunu kadını özel alana denk tutan bir politik yönetimle sağlamlaştırmaktadır. Her şeyde ve her yerde "erkeklerin kelimeleri, değerleri, rüyaları ve yasanın gücü olan arzuları" vardır (Irigaray, 1992: 35). Dil incelemesi, kendilik ya da bilinç üzerine anlamını ve gücünü oluşturan bir formülizasyonu ve özne olarak kimin konuştuğu, kişinin bedeni ile ilişkisi göz önünde bulundurularak biçim üzerinden yapılmalıdır. Bu analiz, neticede formülazisyonun kimi aktif ve kimi pasif olarak kurduğunu da ortaya çıkaracaktır. Irigaray da amacının bu kuruluşun cinsiyete dayalı olduğunu göstermek olduğunu belirtir. Cinsiyet farklılıkları uzun zamandır özne olarak cinsiyetlerin rolleri ve görevlerinin ayrımı için kullanılmaktadır. Bu sosyal davranışları, varlığı, dili, beden ekonomisini etkilemektedir. Erkek ve kadın, bu içeriklere ve cinsel temsillere yapışıp kalmaktadır ve söylemin yapısının cinsiyetçi özelliğinin tekrarını sağlamaktadırlar. Söylemin bu cinselliği, tüm kelime yapısının içerisine sızarak gösterenin yapısı haline gelmiştir. Buna örnek olarak, dillerde var olan eril, dişil ve doğal tanımlıkları ve bu tanımlıkların dilde bir cinsiyetin diğerine üstün olmasını göstermektedir. Tanrı, güneş ve ay gibi kültürlerdeki en önemli kelimeler eril tanımlıkla kullanılır. Önemli ve değerli olan her şey, erkeğin kendi cinsiyeti ile anlamlandırılmaktadır. Kadının tanımlığı ise, ikincildir ve erkeğin altında yer almaktadır (Whitford, 1992: 142-146; Irigaray, 2006: 18). Söylemdeki cinsiyetli yapısını

incelerken Irigaray, bu yapının salt dile ya da salt topluma mal edilmesini yanlış bulduğunu belirtmektedir. Dil, tarihsel olarak toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenmektedir ve Derrida'nın da belirttiği gibi sabit değildir. Cinsel ideallerin daha dirençli olduğunu belirten Irigaray, bu ideallerin zamanla dile yansıdığını örneklemektedir: eril tür dizimi hep baskındır, nötr ya da kişisiz olan eril tanımlıkla temsil edilmektedir, nötr tanımlığa sahip olsa bile doğa olaylarının sorumluları dişil olarak ifade edilmektedir (2006: 31).

> "Dil cinsiyetliyse nasıl olur da söylem cinsiyetli olmaz? Dil kimi temel kuralları açısından; sözcüklerin cinsel tür dağılımının cinsel yan anlamlara ya da niteliklere hiç de yabancı olmayan bir tarzda belirlenmiş olması açısından; sözdağarcığı açısından cinsiyetlidir. Dolayısıyla erkeklerin ve kadınların söylemleri arasındaki farklılıklar, hem dilin hem de toplumun hem de toplumun ve dilin etkileri sonucu oluşmuştur. Dili değiştirmeden toplumu, toplumu değiştirmeden dili değiştiremezsiniz" (Irigaray: 2006: 32).

"Volume without Contours" adlı makalesinde, kadının tarihsel durumu bilgisi olan histerik fantezi ile alakalı olarak henüz bir yeri olmadığını anlatmaktadır. Kendini asla takdir ettiği yere koyamayan, farksızlıkları içinde güçsüzlük olarak kendini deneyimleyen kadının yeri ve özneliği, erkeğin "kuşatması" ile gerçekleşmektedir. Doğa olarak kurulan "O" (Her), erkeğin bir projesi ve üretimidir. Kadın, kendini ifade edemediği gibi "kadınlar" kategorisi içinde de söz hakkına sahip olmaz. Irigaray'a göre, kadının *formu* tamamlanmamıştır. Bu da onun istediği zaman başka bir şeye dönüşmesine olanak veren bir durumdur. Erkeklerin oto-erotizmi nesnenin, öznenin ve zevkin (*jouissance)* bireyselleştirilmesini önceden

varsaymaktadır. Dolayısıyla bu sistemde kadın kendi olarak kendini tümüyle tekrar edemez ya da başka arzular içinde üretemez. *Bir* dilin kuralları tarafından üretilen belli bir düşünceye ve anlama bağlı kılınmaktadırlar ve Tarih denilen şey de kadının söylem ekonomisinin dışına atılmasının tekrarlanışından ibarettir. Dil, bilim ve teknoloji öznenin kendi-etkisi (kendi-yapaylığı)[3] için araçlardır. Irigaray, kadın cinsiyetinin (ki cinsiyetsizlik anlamında yorumlandığını da belirtir) *tek* bir terim ile ifade edilemeyeceğini belirtmektedir. Beden, göğüsler, klitoris, vajina, rahim, cinsel organın dudakları (vulva) vb. tek bir terim altında toplanamayacak kadar kadın zevkinin kaynağıdır. Bu nedenle kadının cinselliği erkek parametrelerine dayanan bir teori ile tarif edilemez (Whitford, 1992: 53-67).

"The Sex Which Is Not" adlı eserinde, kadın dişiliğinin erkek parametreleri ile kavramsallaştırılmasını incelemektedir. Maskulin 'klitoral aktiflik', dişil 'vajinal pasifliğin' karşıtı olarak tanımlanmaktadır. Ve 'normal' bir kadının cinsel olarak gelişimi bu bakış açısına yani erkek cinsellik pratikleri ile ilişkilendirilmesine bağlıdır. Klitoris, mastürbasyon için küçük bir penis memnuniyeti olarak algılandıkça, kastrasyon korkusu (erkek çocuk için) var olmayacaktır. Vajina ise kendini penise "takdim ettiği" ve bu takdimle değerli kılındığı sürece, el ile haz alınacak bir yer arayışı yasak olarak kalacaktır. Penis değerli olarak onaylandığı için kadınlar "eksik"tir ve penis kıskançlığından ötürü zevkleri hakkında söz söyleme hakkına sahip değillerdir. Kadının kendi hazzını egemen olan fallik

[3] Irigaray, burada bir kelime oyunu yapar ve auto-affect(at)ion olarak ifadeyi kullanır. Auto-affection, kendi-etkisi olarak çevrilebilecekken, auto-affectation ise kendi-yapaylığını ifade etmektedir.

ekonomide erkek organın karşılığı olarak düşünmesi, "kendilerine dokunarak zevk almalarını" dışlamaktadır. Kadın genital organın sahip olduğu iki dudak, penisin araya girmesi ile 'vahşice' birbirinden ayrılmaktadır ve zevki için "kendiyle ilgilenme" imkanını da bozmaktadır. Oto-erotizm ile hetero-erotizm arasındaki eklemlenmenin sağlamlaşması için vajina hizmet eden olarak cinsiyetçiliğin klasik temsilini gerçekleştirmektedir. Bu sistem, kadınların "kendi" zevkini engellediği gibi, erkek fantezileri için kadını zorunlu bir dayanak yapmaktadır. Erkek arzuladığında "nesnesini" "alırken", kadınlar ne istediklerini söylemeyeceklerdir çünkü ne istediklerini bilmemektedirler. Kadınların arzularının erkeklerin kullandığı dili kullanmasını beklemek, Yunanlılardan itibaren Batı mantığına egemen olmuştur. Bu mantığa göre, formun bireyselleşmesi ve ayrılması, kadın erotizmine yabancıdır. Kadın, tasarlanan güzel bir obje olarak görülerek pasif olarak belirlenmektedir. Kadın bedeni erotize edildiği sürece, saf ve teşhir olmak üzere iki yönde ilerleyecek, "özne" olarak hazlarını teşvik etmeyecektir. Bu nedenle kadın genital organı, *hiçbir şey görmemenin korkusu*dur. Delik olarak metaforlaştırılan kadın genitali yoktur, maskelenmiş ve içindeki 'çatlağa' tekrar dikilmiştir. Dolayısıyla kadının kendi kendine dokunarak zevk alması, fallusmorfizmi[4] ayrıcalıklı kılan medeniyet tarafından inkar edilmektedir. Fakat kadın cinselliği sadece klitoral aktiflik ile vajinal pasifliğe indirgenmemelidir, çünkü onun cinselliği *çoğul*dur. Kadının cinsel organları her yerdedir,

[4] Büyükdüvenci ve Tutan, morfizm kelimesinin kökeni olan *morphologhy* kelimesini biçimsel-mantık olarak çevirmişlerdir.

dolayısıyla zevki her yerde bulabilir. Kendini yeniden tanımlarken kadın *asla basit bir* olmayacağını bilmelidir (Irigaray, 1990: 22-33).

Psikanaliz, kadını eril-olmayanla özdeşleştirmiştir ve kadın "erkek-olmayan" anlamına bürünmüştür. Bunun sebebi olarak da penis ya da fallus kıskançlığını göstermektedir. Bu kültürel ve tarihsel bir konuma denk düşen bir gerçeklik olduğu için, kadınlar cinsiyetlerinin ve ait oldukları dilsel türün yüceltilmesi ile özgürleşebilirler (Irigaray, 2006: 73-74). Kadın cinselliği üzerine psikanalitik söylem, hakikat söylemidir Irigaray'a göre. Kadının sadece erkek öznelerin belirlediği yasa ve modellerle ortaya çıktığı mantığın hakikatidir, ve hakikatin söylemi iki değil tek bir cinsiyete vurgu yapan bir söylemdir. Bu fallik model, patriarki toplum ve kültürü ile yayılmaktadır ve bu yayılım felsefi olarak değerleri de tarif eder: "mal, üretim, düzen, form, birlik, görünürlük… ve ereksiyon" (Irigaray, 1985: 86). Bu hiyerarşik düzen dil konusunda kadını dışarıda bırakmakta, sömürmekte ve daha aşağı görmektedir. Bu nedenle kadınlar kendilerini, deneyimlerini bu kurumsallaşan erkek dili ile ifade edemezler. Kadını suskunlaştıran bu dil yerine farklılıklara saygı duyan ve hiyerarşik olmayan yeni bir dil arayışına gidilmelidir (Irigaray, 1985 : 161-162).

> "Eğer aynı dili konuşmaya hep beraber devam edersek, aynı hikayeyi yeniden üreteceğiz. Tekrar ve baştan aynı eski hikayeye başlamak. Öyle düşünmüyor musunuz? Dinleyin: hep çevremizde, erkekler ve kadınlar sanki aynı sesi çıkarıyorlar. Aynı tartışmalar, aynı argümanlar, aynı sahneler. Aynı çekimler ve ayrımlar. Aynı zorluklar, bağlar kurmanın aynı imkansızlıkları. Aynı… Aynı…Her zaman aynı." (Irigaray, 1985: 205)

"When Our Lips Speak Together"da Irigaray, kadınları erkek dilinden kurtulmaya ve kendi dillerini yaratmaya çağırmaktadır. Bu dil, kadınları farksızlaştıran erkek dilinden farklı olarak çeşitliliği ve farklılıkları içinde barındırmalıdır. Konuşmadan kadınlar "biz" diyemez. Birlik, hakikat, kelimelerin uygunluğu dudakların hareketine bağlıdır, bu hareket Ben/Sen'den yani ötekinden ayrı değildir. Yine de bu dili yaratırken, tamamen ikilik ve karşıtlıklar üzerinden ilerleyen terimleri unutmak gerekmektedir. Hareket edebilmek ve şimdiki zamanı kullanabilmek için onların "hakikat" kavramını da geride bırakmak zorundadırlar. Kendi hareketlerinden mahkum bırakılmayan, sürekli değişim halinde olan bir dil tanımı yapar Irigaray (1985: 205-218). Irigaray, gramer yapısının nötrleşmesi ile cinsiyetli öznelliklerin ortadan kaldırılmasını faydalı görmemekte hatta geçmişe doğru atılan bir adım olarak nitelendirmektedir. İstediği "farklı ama değer açısından eşit haklar"ın var olmasıdır. Dilin çözümlemesi, bu bağlamda, içerdiği kültürel haksızlıkları ve cinsiyet ayrımcılığına dair bir amaç içermelidir. Dilin hakikatinin değiştirilebilir nitelikte olduğuna işaret eden yazar, bunun kökenini açıklamaya çalışmaktadır. Ataerkil ve fallik iktidarın oluştuğu dönemlerde, erkekler kendilerine kutsallık atfetmişlerdir ve bu kutsallık erkeğe üstünlük veren bir dil yaratması imkanını vermiştir. "Erkek, kendine görünmez bir baba, bir baba-dil vererek Tanrı haline gelebildi. Erkek Söz [Verbe] olarak Tanrı haline geldi, ardından Söz olarak ete kemiğe büründü. Spermin dölleme gücü doğrudan görülebilir olmadığından, dilsel kod, yani *logos* spermin yerini aldı. *Logos* ise her şeyi kuşatan hakikate dönüşmek istemektedir.

Erkekler dilsel kodu kendilerinin kılarak üç şeyi hedeflerler: 1- erkeklerin baba olduklarını tanıtlamayı, 2- Anne-kadınlardan daha güçlü olduklarını ispatlamayı, 3-Bir kadın bedeninin, rahminin, yumurtalığının doğal uzamında doğurulmuş olduklarından kültürel uzamı doğurmaya yetili olduklarını göstermeyi isterler." (Irigaray, 2006: 70-71)

Irigaray'ın en önemli eserlerinden biri olan "Speculum of The Other Woman" psikanalitik ve felsefi geleneğin kadınları nasıl kurguladığını göstermeyi ve bu var olan dilin kökeni olarak nitelenebilecek bu geleneği çözümlemeyi hedeflemektedir. Eser, üç ana başlığa sahiptir, ilk başlık Frued'un kadınlık üzerine metinlerini incelemektedir. İkinci başlık, Platon'dan Hegel'e kadar felsefi metinlerin kadınlığı kuruşu üzerinedir ve 'speculum' adını taşımaktadır. Son başlıkta ise, Platon'un Batı felsefe geleneğini köken olan kavramsallaştırması, özelikle de mağara metaforu üzerinde durmaktadır (Irigaray, 1985). Moi, patriarkal söylemin bu şekilde yüksek bir feminist sofistik bir eleştiriye uğratılmasını, feminist hareket için felsefi ve edebi metinlerin politik okumalarında yeni bir modele yol açacağını belirtmektedir (Moi, 1986: 129).

Görüldüğü üzere, ters bir tarihsel ele alış söz konusudur, Platon yerine Freud ile analizine başlayıp, Batı düşüncesinin kaynağı olarak gördüğü Platon'da analizine son vermektedir. Bunu yapmasındaki amaç, kadının bedenindeki "oyuklar"ı kontrol edecek bir jinekolog spekulumu tarihsel akışa içbükey bir ayna tutacak şekilde kullanmaktır. Aynı zamanda bu ayna, kadın cinselliğinin gizli yönlerini ve mağaranın sırlarını aydınlatacak bir odak noktasıdır da. Moi, eserin ele alınış ters kronolojisini, vajinanın şekli

üzerinde boş bir yüzey gibi şekillendirildiğini ifade etmektedir. 'Speculum' bölümü, Platon ve Freud ile çevrilmiştir, bu kısım ise ilk ve son bölümde tartışmasının esasını oluşturan noktalara dair tarihsel bir akış sunmaktadır (Moi, 1986: 130).

Freud'un "kadın nedir" sorusuna yönelik olarak verdiği yanıtta kullandığı aydınlık/karanlık imgesinin eski 'fallusçu' felsefe geleneğine hizmet ettiğini düşünmektedir Irigaray. Freudyen teori, cinsiyet farklılığını farklılığın *görünürlüğü* ile ilişkilendirmektedir, *göz* neyin gerçek olduğuna ve olmadığına karar verendir. Dolayısıyla Freud için, bu farklılık penise sahip olma ve olmama olarak anlam kazanmaktadır. Kadının erkek organın inkarı veya yokluğu ile tanımlanması, Irigaray için önemlidir çünkü Batı kültüründe kadın hep dış temsil olmuştur. 'Spekularizasyon' şeklinde tanımladığı bu süreç ve proje, aynıdaki görüntünün vajinanın içindeki spekulumun görsel içeri girişini imgelemekte ve Batı felsefe tarihindeki temel varsayımı yani kendi varoluşunu *reddetmenin* özne olmak için gerekli oluşunu anlatmaktadır. Filozofların *tahminlerinin* kendi narsistliklerine dayanması, onların Varolma üzerine düşünürken erkeği genel durum olarak ele almalarına sebep olmuştur. Kadını temsil etmeyen bu felsefe, onu *kendi* yansımasının negatifi olarak kurmuştur. Freud'a göre, Oedipal öncesi var olmayan cinsiyet farklılığı, Oedipal dönemde ortaya çıkmaktadır. Erkek çocuğu annesini aşk-nesnesi olarak görürken, kız çocuğu bu evrede aşk-nesnesini annesi yerine babası olarak değiştirir. Bu değişim ile kız çocuğu Oedipal evreye geçer ve 'olgun dişiliğe' erişir. Bu açıklamayı Irigaray, *aynılık* üzerinden değerlendirerek Freud'un kız çocuğunu erkek çocuğu ile

aynı gördüğü sonucuna ulaşmaktadır. Fallik aşamada, kız çocuğu klitorisinin kastrasyona uğrayan bir penis olduğunu düşünmektedir ve bu düşünce "penis kıskançlığı"nın temelini oluşturmaktadır. Çünkü kadının önceden bir penise sahip olduğunu ama bunun kastrasyon ile gittiğini söylemek, "aynının arzusu, *aynı* arzu yasası" içinde tanımlamaktır. Kadın sadece Öteki değildir, o *erkeğin* Ötekisidir. Bu tanımlama ile 'kabul edilir' olan kadın, karanlık, negatif, erkekten daha az olarak *dışarıdan* temsil edilmektedir (Moi, 1986: 132-134).

Öte yandan, *Hakikat* arayışının *gerçek*le bir tutulması üzerine Kristeva, Freud'un bilinçdışını araştırmasındaki epistemolojik köken olduğunu belirtmektedir. *Hakikat, muhakeme* ve *varolma*nın mantıksal ve ontolojik olarak birbiri ile bağlantılı sayılması, deliliğin, mistisizm ve şiirin dışlanması anlamına da gelmektedir. *Doğru-gerçek* nasıl *akla yatkın*dır sorusunu "The True-Real" adlı makalesinde cevaplamaya çalışmaktadır Kristeva. Bunun için Platon'dan Freud'a kadar hakikat kavramının nasıl ele alındığını analiz etmektedir. Platon için, *Varolma* zaten *gerçek Varolma*dır. Varolma, bir *nesne* ve hakikati konuşabilecek söylemin lingustik zincirinin bir *tamamlayıcısı* haline gelmiştir. Bu, hakikatin gerçek varolmanın aslına uygunluğu ile bir alakası olmadığını, fakat reddedilen öznenin ne söylediğini belirten tamamlama özelliğinin uyumu ile eş anlamlı olduğunu göstermektedir. Sözdiziminin düzeni olarak hakikat lingustik ve ussal olabilir, buna rağmen yine de ifadenin öznesinin ve onun potansiyel çeşitli beyanlarını üreten koşulları yönetmektedir. Gramer, us, onotoloji – cümle, muhakeme, varlık ile eş anlamlıdır. Dolayısıyla hakikat bu üç ayağa

dayanmaktadır. Kristeva, bu ayakta en çok düşünceyi ve söylemin parçaları olan cümlelerin hakikati ile muhakemenin hakikati arasındaki 'gerekli bağ'ı önemli gördüğünü ifade etmektedir, çünkü Platon'da bu bağı ifade eden Formlar, ne şeylerdir ne de fikirlerdir ama 'evrensellerin' düzenini kurandır. Bu nedenle, o dönemde "Varolma" konuşan özne ile bağlantılı olarak ele alınırken, *Logos* ile ilişkisi belirgin değildir. Modernlik ile bu ilişki kurulmaya başlanmıştır, hakikat *önermeler* ile bağlantılı olarak yeniden kurulmuştur. Freud ise, bu hakikat anlayışını, Hıristiyanlıktan aldığı babanın katli ile psikanaliz alanında genişletmektedir. Babanın katli, sembolik düzeni yeniden biçimlendiren lingustik bir işarettir. Dilin yapılandıran olumsuzlama ve inkâr içindeki özneyi yöneten psikanaliz mekanizmasını göstermiştir. Kısaca Freud'da hakikat, kimlik olarak kendini yok etmeye çalışırken arkasında olumsuzlama bırakan bir süreçtir (Moi, 1986: 216-227).

Platon'un mağara mitini "rahime" benzetmektedir Irigaray. Mağaranın bir koridora sahip olması, kişinin çocukluğunu orada yaşaması, oraya bağlı olması ve mağaradan çıktığında gün ışığı ile karşılaşmasını anlatan betimlemeler, çocuğun rahimden çıktığı anı imgelemektedir. Bu mağara, bir yansıtıcıdır, yansımanın iç alanıdır. Platon'un mağara mitindeki gölgelerin maskulin nitelikte olduğunu, maskulin olanların konuşma gücüne sahip olurken olmayanların suskun kalmaya mahkum bırakıldığını söylenmektedir. Mağaradan çıkmak isteyen maskulin Hakikati kendi çıkış yolu olarak yaratmaktadır (Irigaray, 1985: 243-283).

Bir başka yorumlama ise, Lyotard'ın bilgi teknolojisinde ortaya çıkan değişimi ele alarak bir feminist sayborg manifesto yazılmasıdır. Geç 20.

Yüzyıl'ın organizma ve makinesi arasında üretilen ve teorize edilen sayborglar, hem soyut hem de somut gerçekliği ile tarihsel değişime imkân tanıyan bir imge oluşturmaktadır. Batının bilim ve politika geleneği, eril egemen bir kapitalist düzenin de geleneği olarak, kültürün üretimi, ilerlemenin geleneği ve diğerinin yansıması ile kendi bilincinin oluşması geleneği organizma ve makineleşme arasında bir sınır savaşına dahil olmaktadır. Bütünlüğün tanımında doğal tarafın temsili olmadıklarını ve yapının sadece tek olmadığını tartışmaları için bu sınır savaşına feministlerin dahil olması gerekmektedir. Kapitalizmin üretim teknikleri başta olmak üzere teknolojik yenilikleri var kılması, birçok değişikliğe yol açtı. Lyotard'ın ifade ettiği gibi, iletişim teknolojisindeki gelişmeler aslında o zamana kadar olan ve bilinen tüm iletişimleri bozdu. Sayborglar, Foucault'un biyo-politikasının öznesi değildir, onlar Lyotard'ın dile getirdiği teknolojik değişimin özneleridir. Artık epistemoloji de, farklılığın bilinmesine eşittir. Bilginin kültürel ve teknolojik değişimi, feministlerin dikkatini Aristoteles'ten itibaren Batı söyleminin ikiliğe dayalı hiyerarşik yapısına yöneltmiştir. Tüm bu ikilikler; yani doğa ve kültür, kadın ve erkek, özel ve kamusal, hayvan ve insan gibi dualist setler sorgulanmaya başlanmıştır. Kadının iletişim ve üretim sistemine dahil olması, egemen olanın informatiği olarak nitelendirilebilir. Kadınların dahil olduğu tüm sistemler ve yapılar (pazar, ev, iş yeri, kamusal alan, bedenin kendisi) kendilerini farklı görerek karşıtlık üzerinden var olduğunu ve görüntü kazandığını düşünmeye sevk etmektedir. Bu nedenle bu görünüm ve fikirleri oluşturan yapılara ve mitlere karşı bir strateji geliştirmek önemlidir

(Haraway, 1990: 191- 205). Sayborgların önemi, bu yeni teknolojinin nimetlerinden faydalanarak var olan fallusmerkezli köken olduğu iddia edilen mitleri ve hikayelere karşı koymakla bağlantılıdır. Sayborg olmak tercih değilse bile, 'metinler' üzerinden geniş bir okuma ile bireylerin yeniden üretimi konusunda yeni bir ideoloji ve epistemoloji üretmek tercih olabilir ve olmalıdır da. Var olan ve birini diğerine karşı egemen kılan ikili batı düşüncesi kavramları, yüksek teknolojik kültürün meydan okuması ile karşı karşıyadır; çünkü insan ile makine arasındaki ilişkiyi kimin düzenlediği artık bilinemez haldedir (Haraway, 1990: 217-9). Bu sayede evrensel ve bütünsel bir teorinin üretiminin hatalı olduğunu bize göstermektedir sayborglar ve varolan ikiliklerin dışında da tanımlar yapılabileceğini söylemektedir (Haraway, 1990: 223).

Kendi içinde çok farklı yorumlara sahip olan feminist eleştiri, aklın erilliğine ve ikili karşıtlıklara dayanan bir Batı felsefesine karşı çıkmaktadır. Feminist bir epistemoloji, eril aklın unsurlarını barındırmayan bir nitelik taşısa da, aklı çoğulcu ve yerel olarak ele alabileceği tartışmalıdır. Feminist epistemolojinin salt eril aklın dışında mı yer alacağı yoksa Derrida'nın belirttiği şekilde Batı felsefesinin içinden mi çıkacağı belirsizdir. Her halükarda bu epistemolojinin tek ve bütün, feminist kuramı genelleyen bir yapıda olacağı da net değildir. Dolayısıyla Benhabib-Butler tartışmasının bir uzantısını da burada görmekteyiz. Eril unsurlardan arınmak ortak zemin olsa da feminist epistemolojinin niteliği net değildir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere, örneğin Irigaray psikanalist bir okuma gerçekleştirirken, Haraway bilgi teknolojisi üzerinden bir yorumlama yapmaktadır. Hekman, Derrida

ekseninde ilerlemek gerektiğini savunmaktadır. Bu çeşitliliğe post-yapısalcı ve post-modern kuramların neden olduğunu söylemek mümkündür. Çeşitliliğin muhafazası, büyük anlatı olan bir epistemolojiye izin vermeyecektir. 'Feminist epistemoloji' erkeği ayrıcalıklı kılan epistemolojiye karşın kadını ayrıcalıklı kılan bir epistemoloji hedefi de olmamalıdır. Akılcılığın maskulin yanını reddeden ve aynı akılcılığı feminist taraf içine yerleştirme girişiminde olmayan feminist epistemoloji, sadece maskulin bir doğru yerine birden çok doğru olduğunu göstermeyi ve bu doğruların cinsiyet temelinde birinin diğerine üstünlük sağladığı bir çizgide olmamasını hedeflemelidir (Hekman, 1992: 9).

Feminist epistemolojinin yöneleceği ikinci bir nokta ise, özne sorunudur. Karşıtlığın değersiz tarafına yer verilen kadın, özne olarak varlığını ispatlamak için Aydınlanmacı Batı erkek öznesini yok etmeye girişmektedir. Kartezyen öznenin çöküşü olarak adlandırılan süreç, iktidar ile özne ilişkisine odaklanarak karşıtlığın ileri sürülmediği bir özne tanımının olabilirliğini tartışmaktadır. Hartsock, Foucault'nun teorileri çerçevesinde bazı önemli kavramların feministler tarafından ele alınıp dönüştürülmesi gerektiğini belirtmektedir. Foucault'un 'özne' açıklamasına eklemlenerek feministlerin kendilerini tarihin nesnesi olduğu kadar öznesi olarak da tarihsel, teorik ve politik olarak kurmaları gerekmektedir. Tarihi yapanların nesnesi olduğu gibi kadın, tarih yapan da olabilir. Kadınların kendi varlıklarını kurmaları, özne olmaları için var olan evrensel iddiaları sorgulamaları gerekmektedir. Bunun ön koşulu ise, kim olduklarını bilmelerinden geçmektedir. Yine de, Harding'in işaret ettiği sorunu ele

almaktadır Hartsock: oluşturulan bu özne, kadınlar arasındaki farklılığı dile getirecek midir? Kadının deneyimlerini kendi adlandırması ve tarif etmesi ihtiyacının yanında, kadınların ortak noktalarının ve farklılıklarının ne olacağı, bunlarla birlikte Ötekisiz bir kendini tanımlama bilgisi yapılabileceğini sormaktadır. İkinci olarak, bilgiyi mümkün kılan iktidar ilişkileri ve söylem üzerine yeni bir epistemoloji geliştirilmelidir. Eğer yeni değerlere sahip bir dünya tasarımı öngörüyorsa feminizm, iktidar ve söylemin önemini kavramalıdır. Çünkü söylem ve iktidar, dünyanın aratılıp anlamlandırılması için gerekli olan 'sistem araçlarıdır'. Bunun yanında gündelik pratikleri içerecek şekilde dünyayı anlamaya yardımcı olacak bir iktidar teorisi gereklidir. Bu teori, politik bir aktifliği de beraberinde getirerek kadınlar için var olan iktidar ilişkilerine sızmaya çalışmaktan daha kolay olacaktır (Hartsock, 1990: 170-172).

2.2. ÖZNE, İKTİDAR VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Foucault'un özne-iktidar çözümlemesi feminist teoriye yol gösterici bir ışık niteliğindedir. Özne ve iktidar ilişkisini aydınlatmakla yetinen Foucault'un bu kuramının feminist teoriyle ne gibi bir etkileşimde olduğu sorunsalımız açısından önemlidir. İlk olarak iktidarın bir ilişkiler ve stratejiler ağı olduğunu tekrar etmek gerekmektedir, çünkü iktidar kendini sınırlayan kurumları ve kuralları aşarak yayılmakta, kendini cisimleştirmektedir. İktidarı, uygulama alanı yani yüzeyinde ele almak kendi nesnesi ile arasındaki ilişkiyi doğrudan anlamayı sağlamaktadır. İktidar, bir ağ şeklinde işlemektedir, bu ağda dolaşıma giren bireyler hem iktidara boyun eğmek hem de onu uygulamak zorundadır. Bireyler her

zaman iktidarın aracısı olmuşlardır; yani bireyler bir geçiş yoludur. Bireye iktidar uygulanmaz ancak onun bedenini, hareketlerini, söylemlerini ve arzularını kurandır iktidar. Birey bu nedenle iktidarın dışında ve karşısında değil, aksine iktidarın etkisidir. İktidar etkili olduğu sürece de işlemektedir (Foucault, 2005c: 105-7). On sekizinci yüzyılda bu iktidar stratejilerini maddileştiren panoptikon modeli, herkesin yerini belirleyen, herkesi gözetleyen ve bu sayede kimliğine sıkı sıkıya bağlanan bireyler yaratan bir iktidar kipi oluşturmuştur (Foucault, 2005c: 183). Panoptikon modeli, nüfusu hedef alarak tahakküm ilişkileri yaratmıştır, yani bir bütünlük üzerinden uygulama hedefini gerçek kılmıştır. İktidar, bireyin tümgün edimlerini dolaşıma sokarak, yönetecek insan sayısının çokluğuna rağmen sanki bir tek insan üzerinde uygulanıyormuşçasına etki göstermektedir (Foucault, 2003: 91). Görünürlüğün temel aldığı bu model, özneye iki anlam kazandırır: denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. İktidarın uygulanması, davranışların yönlendirilmesini sağlayan stratejilerin tümünü düzenlemektir. Foucault, iktidarın uygulanması eğer başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmaksa, bunun sadece 'özgür' bireyler üzerinde ve özgür oldukları sürece uygulandığını belirtmektedir. Özgürlük, iktidarın uygulanma koşuludur. Özgürlüğün, devreye soktuğu ikinci nokta ise direniştir. İktidar ilişkisinin sınırını bu direniş unsuru belirlemektedir (Foucault, 2005a: 63 ve 82,3).

Foucault'un hukuki ve siyasi yapılar tarafından öznenin kurulması ve temsil edilmesini anlatan kuramını kadınlar üzerinden belirginleştiren

Butler, özne sorununun feminizm için önemli olduğunu belirtmektedir (Butler, 2008: 44- 45). Post- feminizm diye nitelendirdiği içinde bulunulan dönemde Butler, feminist bir özne için feminist bir perspektiften bu kimliğin ontolojik olarak sorgulanıp tekrar inşa edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunun için de "feminist bir soykütük" çıkarmak gerekmektedir (2008: 48-9). Butler, kişinin "tutarlılığının" ve "sürekliliğinin" kişilikten kaynaklanmadığını, toplumsal olarak tesis edilen ve sürdürülen 'idrak edilebilen' normlardan kaynaklandığını belirtmektedir. Dolayısıyla kişi mefhumu, toplumsal pratiklerin özne kalıbına uymayanlar ile bu mefhumu süreksiz ya da tutarsız hale getirenler ile şüpheli hale gelmektedir. Bu noktada yazar, Foucault'un cinsiyetin bir "hakikat" olduğu fikrinin, bu tutarlı kimlikler yaratan düzenleyici pratikler vasıtasıyla üretildiğini söylemektedir (2008: 66).

Butler, antropoloji ve psikanalizdeki ensest yasağının ontolojik statüsünün ne olduğunu anlamaya yönelmektedir. Yapısalcı söylemin Yasa'yı tekil olarak ele alması, 'tüm akrabalık ilişkilerini düzenleyen evrensel bir değiş tokuş' iddiası ile uyumludur. Bu ilişkileri hem düzenleyen hem de değiş tokuş nesnesi olan kadınlardır ve evlilik yoluyla bu değiş tokuş gerçekleşmektedir. Butler, kadının bu değiş tokuşta erkek grupları arasında ilişkisel bir terim olduğunu ve kadının bir kimliği olmadığı gibi bu yokluk ile eril kimliği yansıttığını açıklamaktadır. Bu noktada, babanın adı kadını imleyen ve aynı zamanda dışlayan bir terim olarak anlam kazanmaktadır. Levi-Strauss'un eril kültürel kimliğin baba soyları arasındaki farklılaşma ile gerçekleştiğini belirtmesini Butler 'Hegelci' bir

farka benzetmektedir; başka bir deyişle bu fark, hem farklılaştıran hem de bağlayan bir ayrım yaratmaktadır. Butler, Irigaray'dan destek alarak bu farklılık ekonomisinin altında bastırılan ve kötülenen bir cinselliği dayatan erkekler arası bir ilişkinin olduğunu söylemektedir. Bu tabunun da heteroseksüelliği üretip yasalaştırdığını da eklemektedir (Butler; 2008: 95-9). Yasakla kurulan özne, kültüre adım atan her çocukla Yasa kendini yeniden dayatmakta ve üretmektedir (Butler, 2008: 102). Lacan'ın etkisi, bu ataerkil yasanın ve onun farklılaştırma mekanizmalarının yapılandırdığı bir dil tarafından belirlendiğini açıklamasıdır. Fallus "olmak" ve Fallus'a "sahip olmak" dil içinde ayrı cinsel konumları belirtmektedir. Fallus "olmak", Öteki'nin arzusunun 'imleyeni' olmak ve bu imleyen gibi görünmektir. Dişil olmak, erilliğin sınırını belirlemek demek değildir, eril bir kendini açımlama ediminin zeminini oluşturan bir 'Öteki' olmaktır. Butler, kadının Fallus olmasını şu şekilde açıklamaktadır: "Fallus'un gücünü yansıtmak; o gücü gösterip imlemek; Fallus'u 'cisimleştirmek/içermek'; Fallus'un duhul ettiği yeri sağlamak; Ötekisini, yokluğu, eksiği, kimliğinin diyalektik olumlama 'olma' yoluyla Fallus'u göstermek (Butler, 2008: 103).

Butler'a göre, Lacan'ın 'konuşan Ben'i baskılanan erillikle ilişkilidir fakat kimlikleştirme sürecinde dışladığı cinsel konumlar bu Ben'in tutarlılığı konusunu tartışmalı hale getirmektedir. Eril özne, anlamı yaratan ve bu nedenle imleyen şeklinde görülmektedir. Butler, kadının bu eril öznede bir güven noktası olduğunu iddia etmektedir. Bu anlam kurma aşamasında kadın hayali özerkliğin gerçekliği ve yansıtmaları konusunda eril özneye sürekli güven vermelidir. Bu güven, eril özne tarafından aranan

bir şeydir çünkü güvence veren kadın, öznenin oluşumu için kendini ilişkilendirdiği kadın bedeninin yer değiştirmiş halidir. Yazar bunu 'erillik çelişkisi' olarak adlandırmaktadır, çünkü eril öznenin gerçekten tanınıp kabul görmesi ile bu kabulün bireyselleşme öncesi eksiksiz ve bastırılmayan hazlara geri dönme vaadi içermesi bu güven bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Eril öznenin yansıtıcı olan kadınların erkeklerin olmadığı şey haline gelmesi, o şey olmaları ve bu eksiklikleri sayesinde erkeklerin temel işlevlerini tesis etmeleri Fallus'tur, Butler'ın ifadesi ile. Fallus "olmak", eril bir özne "için olmak"tır, eril özne de başkası için varlığını tanımak yoluyla kimliğini olumlamaya çalışmaktadır. Eril özne ile kadın arasındaki ilişkiyi, yani Fallus "olmak" ile Fallus'a "sahip olmak" arasındaki bölünmeyi Simgesel düzen yani ataerkil yasa tesis etmektedir (Butler, 2008: 104-5). Lacan'a göre ataerkil yasa, Simgesel düzeni tanımlamaktadır ve bu şekilde kültürün evrensel bir tamamlayıcısı hale gelmektedir. Bu yasa, ensest tabusu üzerinden toplumsal cinsiyetleri inşa eden evrensel bir kuraldır. Butler, bu evrenselliğin her toplumsal biçimde var olduğu ve işlediği iddiası taşıdığına dikkat çekmektedir. Butler, ensest tabusuna dayanan bu yasanın hukuki statüsünün yanında üretkenliğini de önemsemektedir, çünkü bu tabu kimlikler yaratmaktadır. Bu yasa, failin dilini de yapılanmaktadır, inşa edilen bu dil tek anlamlıdır (Butler, 2008: 146-7 ve 151).

Butler, "Bodies That Matter" adlı eserinde, fallusun erkeğin ayrıcalığını üreten ve sağlayan bir ayrıcalıklı gösteren olduğunu belirtmektedir. O, vücudun bir parçası *değildir* fakat tümüdür ve hayali bir

etki *değildir* ama tüm hayali etkilerin kökenidir. Ve Butler'a göre, fallus penis demek değildir ama penisi sembolize etmektedir. Sembol edilen ve sembol arasında ontolojik bir fark mevcuttur ve bu farkı sembolleştirme eyleminin kendisi doğurmaktadır. Sembolleştirme eylemi, sembolün kendisi ile ontolojik bağını sembolize edilen şeyi azaltmaktadır. Yani fallus penisi sembol etmek yerine inkâr etmek, yine reddetmeyi gerçekleştirebilmek için penise bağlı kalmak durumundadır. Eğer fallus sadece penis olmadığını belirtse ve penis de bedende olması gereken bir parça olarak tanımlanmasa, fallus, hepsini sembolize etmek yerine, temel olarak penise bağlı kalır. Fallus, penis olmadan anlam kazanamaz çünkü kendini kurması, anlamlandırması için penise ihtiyacı vardır (Butler, 1993: 83-84). Butler'a göre, fallus aynı zamanda maskulin yapının olduğu kadar heteroseksüel yapının devamı için de gereklidir (Butler, 1993: 90). Fallus, kadın ve erkeğin kendini tanımladıkları bir gösteren olarak değer kazanmıştır. Fallus hem cinsiyetler arası farkı göstermektedir, hem de farklılığı dolayısıyla eksikliği de gizlemektedir; fallus kastrasyonun işaret ettiği eksikliği yani erkeklerin neye sahip olduğunu ama kadınların neye sahip olmadığını imlemektedir (Grozs, 1998: 116-7). Fallus, bölünme ve birleşmeyi ifade ederken, penis buna hizmet eden bir nesne değildir; zira fallus organ ile değil sembolle temsil edilir. Yine de fallus nötr bir terim değildir, çünkü penisi veya erilliği ayrıcalıklı kılmaktadır. Bu ayrıcalık, penisi değerli kılan ve kadın cinsel organını küçük gören bir sosyo-politik sistem yaratmaktadır. Fallusun 'gösteren' olması, çocuğa bu kültürel düzende bir (cinsel) kimlik ve konuşma pozisyonu vermektedir (Grozs, 1998: 121-2). Başka bir deyişle,

dildeki temsili de mümkün kılan fallus, öznenin 'Ben' demesi ile neye sahip olup olmadığını da göstermektedir (Grozs, 1998: 125).

Butler, kendini tanımlamak için ötekiye ihtiyaç duyan öznenin aslında tanınmadan çok iktidara bağımlı olduğunu gösterdiğini ileri sürmektedir. Öznenin durumu bu bağımlılığı hem inkar etmeyi hem de kabullenmeyi gerektirmektedir. "Ben", bağımlılık içinde olduğunu inkâr ettiği ve kendisinin varlık koşullarını reddettiği bir ortamda doğmaktadır. Bu sebeple, "ben" tamamen kendisi olamamakta ve kendisi olarak kalamamaktadır. Başka bir deyişle, özne *üzerine kurulan* iktidar, özne tarafından da kabul edilmektedir ki bu kabul öznenin oluşumunu sağlasın. İktidar yalnızca özne üzerinde eylemde bulunmaz, ayrıca özenin varlığı konusunda hüküm de vermektedir. Bir koşul olarak iktidar, özneden önce gelmektedir. Ancak iktidar, özne tarafından kullanıldığında öncel görünümünü yitirmektedir. Bu durumda ters bir anlayış yani iktidarın özneden çıktığı şeklindeki bir anlayış doğabilmektedir. İktidar hem özneye dışsaldır, hem de öznenin mekânıdır. Hiçbir özne iktidarsız var olamayacaktır ama bu varoluş iktidarı gizlemekte ve öteleyici bir ters çevirmeye (iktidarın özneden kaynaklandığı fikrine) imkân vermektedir. İktidar koşulları, yinelenmek zorundadır ve bu yineleme öznenin oluşumunu sağlamaktadır. Üstelik bu yenilenme, koşulların 'zamansal' yani etkin ve üretken olduklarını da göstermektedir. Bu zamansallaşma, iktidarın görünümünü kaydığı ters çevirmeyle aynı yolu izlemektedir (Butler, 2005: 17-23).

Butler, psişenin tanımını yaparak Foucault'nun bunu Lacan'cı semboliğin tek yanlı etkisi ile ele aldığını eleştirerek Foucault'un psikanalitik bir eleştirisini de gerçekleştirmektedir. İlk olarak, psişeyi özneden ayıran yazar, psişeyi 'tutarlı bir kimlikle yaşamak ve tutarlı bir özne halini alabilmek için söylemsel talebin hapsedici etkilerini aşan' olarak tanımlamaktadır. Diğer deyişle, psişe Foucault'nun normalleştirici söylemler dediği pratiklere direnen şeydir. Butler, Foucault'nun psişeyi normalleştirmenin hapsedici etkisi olarak anlamasına karşılık, normalleştirmeye direnen psişik direnci nasıl açıkladığını sormaktadır. Sorusunu daha da geliştiren Butler, direnci bilinçaltı ile yorumlayan psikanalist kurama yönelik olarak bu direncin toplumsal bir üretim mi yoksa toplumsal sistemin altını oyan bir hareket mi olduğunu sorgulamaktadır. Butler bizden, bilinçdışının sadece normalleştirmeye karşı direndiğini ve yasaya bağlı özneye karşı olan ve hatta toplumsallaşmamış bir artığın üretildiğini varsaymamızı istemektedir. Bu psişik artık, normalleştirmenin sınırlarını çizmektedir. Butler, bu direnişin disiplinci yasakları yeniden şekillendirmeye yetersiz olduğunu belirtmektedir: "Bu direnme, disiplinci araçlarla özneyi üretmek isteyen herhangi bir çabanın tamamlanmamış ve eksik karakterini tesis eder, ama kendisi de üretken iktidarın egemen kavramlarını yeniden eklemlemekte yetersiz kalır (Butler, 2005: 85-7)."

Foucault'ya göre özne bir anda üretilmez, devamlı bir üretilme süreci içinde oluşmaktadır ve tekrar üretilmeye dayanmaktadır. Bu süreç aynı zamanda öznenin direnmesine de neden olmaktadır. Butler, özneleştirici iktidara karşı olan bu direnme imkânının, söylemin "içinde" doğup

doğmadığını merak ederek analizine psikanalitik bir perspektif de katmaktadır (Butler, 2005: 91-2). Butler, Althusser'in 'çağırma teorisi'ni öznenin oluşumunun iktidarın dil üzerinden nasıl gerçekleştiğini göstermesi açısından önemli bulmaktadır. Özneye seslenişi yapan çağrı, 'Yasa'nın memuru tarafından toplumsal bir sahnede yapılmaktadır. Öznenin oluşumunun temel koşulu olarak otoriter çağırmanın zorlamaya tabi tutacağı bir hazır bulunuş söz konusudur. Bu hazır bulunuş, kişinin yanıttan çok sesle ilişkili olduğunu göstermektedir. Kişi boyun eğmiştir ve bu öznenin dil içinde 'alıcı' gibi konumlanarak kurulmasına da boyun eğdiren bir durum yaratmaktadır. Yasanın sesin doğru bir dönüş, onsuz öznenin toplumsallaşamadığına dair otoritenin yüzünü görmeye ve onun tarafından gözetlenmeye yönelik bir arzuyu işaret etmektedir. Çünkü özneleşmek ve varlığını garantini altına alabilmek için yasaya boyun eğmeyi tanımlayan 'yanlış' tanınma diye terimleştirilen geçici bir bütünlük algısına sahip olmaktadır birey (Butler, 2005: 102-8).

Seyla Benhabib, 'İnsanın Ölümü' temasının feminist karşılığına "Akılcı Erkek Öznenin Gizemden Arındırılması" adını vermektedir. Ona göre, "postmodernistler 'İnsanı', yani geleneksel anlamda kuramsal ve pratik aklın öznesini, olumsal ve tarihsel olarak değişip kültürel bir çeşitlilik gösteren toplumsal, dilsel ve söylemsel pratiklere yerleştirirler. Ama feministler, 'toplumsal cinsiyetin' ve bunun oluşumuna katkıda bulunan çeşitli pratiklerin, sözde nötr ve evrensel olan akıl öznesinin yerleştirilmesi gereken en önemli bağlamlardan biri olduğunu öne sürerler." Batı felsefesi geleneği, ona göre, insanın kendisini temsil ettiğini öne sürdüğü bir benliğe

ait deneyimlerin ve bilincin yapılarını ifade etmektedir. Ancak bu felsefi kategoriler derinlemesine incelendiğinde, batı felsefesinin 'benliğin deneyimlerini ve öznelliğini şekillendirip yapılandıran toplumsal cinsiyet farklılıklarını göz ardı' ettiği görülecektir. "Batı aklı kendisini, kendiyle özdeş bir öznenin söylemi olarak konumlandırır; bu nedenle de bizi, kategorilerine uymayan ötekilik ve farklılığa karşı körleştirerek bunların meşruiyetlerini elinden almaktadır. Platon'dan Descartes'a, Kant'a ve Hegel'e kadar batı felsefesi, aklın erkek öznesinin öyküsünü temalaştırır." (Benhabib, Butler, vd., 2008: 27-28). Benhabib, kadınların sadece tarihin birer uzantısı olmadığını, kendi öykülerinin hem kahramanı hem de yazarı olduğunun savunulması gerektiği görüşündendir. Öznenin özerklik peşinde olması, şunu sordurtmaktadır: Kadınların kurtuluş projesi, failliği, özerkliği ve benliği düzenleyen bir ilke olmadan nasıl düşünülebilir? Bu sebepten ötürü, Nietzsche'den yararlanan Butler'ı eleştirmektedir. Butler, benliği "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" ikiliğinin ötesinde düşünmektedir ve toplumsal cinsiyetin doğallaştırılmasının kültürel bir inşa olduğu görüşündedir. Benhabib, toplumsal cinsiyet ile kültür ilişkisinin cinsiyet ile doğa arasındaki ilişki ile aynı olmadığını söyleyen Butler'a, bu görüşünün 'cinsiyete sahip olan beden mitinin, "verili olan" mitinin epistemolojik eşdeğeri' anlamına geldiğini söylemektedir. Fakat bedeni cinselleştiren ve bedenin duyduğu arzunun yönelimini de kuran kültürel olan toplumsal cinsiyet normlarıdır. Butler'ın, toplumsal cinsiyetin kültürel inşa oluşu fikrini paylaşan Benhabib, onun cinsiyet ile doğa arasındaki ilişkiye dair görüşlerine katılmamaktadır. Ayrıca, toplumsal cinsiyet kimliğinin aslında

performatif olarak kurulduğunu Nietzsche'nin önermesi ile destekleten Butler'a yönelik, Benhabib bu bakış açısının kişiyi kuran ifadeleri değiştirmeye imkânı olmayacağını kabul etmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Eğer kadınlar bir oyun sahnesinde onlara verilen rolleri oynuyorlarsa, bu oyunda söz sahibi olacak ya da kenara çekilip bekleyecek bir imkân doğacak mıdır; Benhabib bu sorunun cevabını aramaktadır. Çünkü ona göre, toplumsal cinsiyet mücadelesi bununla ilgilidir. Eğer kadın maskenin ardında bir icracı olarak yer alıyorsa, şimdi ise bu maskenin altında bir varlık olmadığına inanılmasını belirten kuramları, kadın failliğini 'failsiz' gösterme "erdemi"nde olduklarını söyleyerek eleştirmektedir. Toplumsal cinsiyete meydan okumak, tüm kimlik, faillik ve özerklik kavramlarını yıkarak gerçekleşmemelidir (Benhabib, Butler, vd., 2008: 31-32). Buna karşılık Butler için, bu terimleri yapıbozuma uğratmak onları reddetmek ya da inkâr etmek anlamına gelmemektedir. Aksine, onları kullanmaya devam etmek, yinelemek, altüst edici bir biçimde yinelemek ve iktidar araçları olarak kullandıkları bağlamından çıkarmak demektir. Feminist özne hangi dışlamalarla kurulmuştur ve o dışlanmış alanlar nasıl geriye dönüp feminist "biz"in "bütünlük" ve "birlik"ini rahatsız etmektedir sorusunu soran Butler, dayanışmanın *peşinen* olduğunu varsayan bir kadın kategorisinin evrenselliği nedeniyle kadınlar arasında bir bölünmeye yol açacağını bu "özdeşlik" ile de feminist hareketin bir arada tutulamayacağını belirtmektedir. "Kimlik kategorileri hiçbir zaman salt betimleyici değildir, aksine her zaman normatif ve bu nedenle dışlayıcıdır." Dolayısıyla feminizm sözcüğü bir kimlik betimlemesi olmak yerine, belirtilmeyen

farklılıkları içerecek bir "sürekli açıklığın ve yeniden anlamdırılabilirliğin" alanı haline gelir. Yapıbozuma uğratılan feminizmin öznesi, birçok anlamı barındıran bir kullanıma, annelik ve ırkçılık ile belirlenen sınırlarından kurtulan ve öngörülmeyen anlamlar edinebileceği anlamına gelmektedir. "Paradoksal bir şekilde, ancak kadın kategorisini sabit bir göndergeden kurtardığımızda, 'faillik' gibi bir şey olanaklı olacaktır." (Benhabib, Butler, vd., 2008: 60-63). Benhabib'in Butler'ın ifade ettiği edimselliğin, "icra edilen cinsiyetlendirilmiş ifadelerin toplamından fazla bir şey" olmadığını söylerken; Butler ise bu kavramı tam tersi biçimde açıkladığını söyler: "Performatif edim, adlandırdığı şeyi var eder ya da canlandırır ve bu nedenle söylemin kurucu ve üretici gücünü imler. Edimsel olan, önde gelen bir niyeti, eylemin *arkasındaki* faili 'ifade ediyor' gibi göründüğü ölçüde, önce gelen faillik ancak o sözcenin *sonucu olarak* anlaşılırlık kazanır. Edimsel olan, görevini yerini getirebilmek için, belli bir sonuçları geleneksel olarak raptetmeye ya da yaratmaya çalışan bir dizi dilsel uzlaşımı kullanmalı ve dile getirmelidir. Edimselliğin gücü ya da etkinliği, mevcut bir edimde uzlaşımların tarihiliğini kullanıp yeniden kodlama kapasitesinden üretilecektir. Dile getirmenin bu gücü, bireyin *niyetinin* bir işlevi değil, tarihsel olarak tortulaşmış dilsel uzlaşımın bir sonucudur." (Benhabib, Butler, vd., 2008: 146)

> "bu kurulum *zaman içinde* meydana gelir; ayrıca "Ben" ve "Biz" ne tamamen dil tarafından belirlenir be de dış bir ortam olarak dili araç haline getirmek için tamamen özgürdür. …"Dil tarafından kurulmak", iktidar ve söylem ağı içinde üretilmek demektir; yeniden anlamlandırmaya, yeniden kullanıma, altüst edici alıntılamaya ve böyle ağlar içerisinde kesintiye ve

kasıtsız çakışmalara açık bir ağdır bu. 'Faillik' tam da söylemin yenilendiği bu tür kesişme noktalarında bulunur." (Benhabib, Butler, vd., 2008: 147).

Öte yandan Butler'ın performatik özne okumasına alternatif bir okuma için 'yaşayan beden'den yola çıkan Toril Moi'yi ele alan Young, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımında da bu kuramın bize bir fikir vereceğini ileri sürmektedir. Yaşayan beden, belli sosyokültürel bağlam içinde davranan ve deneyimlenen fiziksel bir bedendir, durum-içindeki-bedendir (body-in-situation). Çevresi ile olan ilişkileri ve somut olaylar, kişinin bedeni üzerinden gerçekleşmektedir. Dolayısıyla tüm bu sosyal ve somut ilişkiler ve şeyler, bedensel varlığı üzerinden kişinin durumsallığını ve gerçekçiliğini[5] yapılandırmaktadır. Yaşayan beden fikri, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının temelinde yattığını düşündüğü doğal ve kültür ayrımını reddetmektedir. Beden, her zaman, kültürel olarak şekillendirilmektedir (enculturate). Bu şekillendirmenin sonucu ise kişinin öznelliği olmasıdır. Kişinin öznelliği, kendisinin seçmediği ve içinde yaşadığı sosyokültürel bağlamdan ve diğerlerine karşı beklenti ve davranışları ile oluşmaktadır. Moi, toplumsal cinsiyet yerine yaşayan beden üzerinden yapılacak kavramsallaştırmanın feminizme katkısının daha çok olacağına inanmaktadır. Çünkü bu kuram, kişileri tanımlayan genel kategorileri (toplumsal cinsiyet, ırk, milliyet gibi) reddetmektedir ve kişinin nasıl bireyselleştiği ve bu süreçte farklı gruplarla kişinin kimliği arasındaki

[5] Orijinal metinde 'Facticity' olan kelime, Türkçe karşılığı tam olmaması nedeniyle 'gerçekçilik' ve 'durumsallık' olarak tarafımdan çevrilmiştir.

ilişkiyi anlatmaktan uzaktır. Bireysel kimliği anlatmak için genel kavramlar ve kategoriler kullanmaktadır ama yaşayan beden teorisi, kişiyi kendi yaşadığı koşullar ve diğerlerine olan beklentileri üzerinden öznelliği inceleyerek, öznelliği kişinin koşullarına bağlı olarak ele almaktadır (Young, 2005: 15-19).

Özne üzerine bir diğer önemli inceleme Fransız feminist olan Kristeva'nın analizidir. Kristeva'nın önemi, Lacan'ın teorisini hem feminist teoriye uyarlamasıdır hem de kendi içinde psikanalitik bir eleştiri sunmasıdır. Ataerkil yapının sosyal ve dilsel alanla nasıl bütünleştiğini göstermek açısından psikanalitik eleştiri, özneyi kuran penise sahip olma bağını kırmaktadır. Kişinin birey olabilmesi için, küçükken bireyin fallus sembolik düzene dahil olması ve maddi semiyotik gerçekliği bastırması gerekmektedir. Bu sembolik düzen, lingustik olarak dünyayı kesin kategorilere ayırmakta ve bu kategorilerle ilgili söz dizimsel yapılar oluşturmaktadır. Bu sembolik düzen, bireyin dünyayı anlaması sağlamanın yanında kendisini kimlik olarak tanımlamasına da imkân vermektedir. Bu sembolik düzen dışında kurulacak bir iletişimin olanaksızlığı, sembolik dilin maskulin kalmasını sağlamaktadır (Meyers, 1992: 145-146). Bu düzen, kadını sessiz bırakmakta ve kadınların lingustik projelerine engel olmaktadır. Kristeva, evrensel bir dil yerine belirli bir söylem oluşturmayı önermektedir. Bunun için de semiyotik ve metinsel bir teori yaratmak gerekmektedir. Metinsellik, işaretler sisteminde diğerlerine nasıl aktarıldığını göstermektedir. Ve lingustik bir nesne olarak şiirsel dilin yaratılmasının gerekliliğini de vurgulamaktadır (Moi, 1986: 154-156).

Öznelliğin anneden ayrılarak kurulması, genital olana karşı zevkini sınırlaması, sembolik düzen üzerinden semiyotik hareketliliğe geçmesi, fallik durumun sembolik işlevini anlatmaktadır. Fallusun, gösteren tarafından üretilen bir gösterilenlerin etkilerinin bir toplamı olduğunu vurgulamaktadır, dolayısıyla fallusun kendisi bir gösterendir (Oliver, 1987: 42). Lacan'daki fallus kavramını iktidarı temsil etmesine rağmen tam anlamıyla "Baba" değildir. Batı kültüründeki iktidar ve sembolik dil bu nedenle maskulindir (Meyers, 1992: 146).

"About Chinese Women" makalesinin başında Kristeva, Yahweh Elohim'in[6] ışığı karanlıktan, cennet sularını dünya sularından *ayırması* gibi, denizlerden dünyanın, havadan suyun, hayvanların kendi soylarından gelmesi gibi kendinden yani kendi görüntüsünden insanı (man) yarattığını söylemektedir. Bu başlangıçtaki ayırım bugün birbirine karşıt olarak betimlenen kadın ve erkeği de konumlandırmaktadır. Kadını erkekten ayırmak ile İncil'deki kadın eş, kız kardeş ya da kız çocuğu olsa da çok nadir olarak bir isme sahiptir. İşlevi üremek, neslin devamını sağlamaktır. Buna rağmen toplumsal düzenle ya da dinsel ve politik alanla doğrudan bir ilişkisi yoktur ve Tanrı genellikle sadece erkekler için konuşmaktadır. Bunun nedeni, Tanrı hakkında çok şey bilmemesi değil, aksine beden, seks ve üreme gibi toplumsal düzenin varlığını sağlayan maddi koşuları tek bilen olmasıdır. Kristeva, tüm toplumun Tanrı'nın *gelinleri* olduğunu belirterek kadın bilgisinin kabilenin bütünlüğünden çok hazlarla ilgili, bedensel

[6] Hıristiyanlıkta Tanrı'nın adlarından biridir.

özellikleri taşıdığını söyler. Bu bilginin sahibi olması sebebiylen kadın, ensest gibi tabuların doğması ile ilişkilidir (Moi, 1986: 139-140).

Bunun tarihsel uzantısı olarak, Hıristiyan uygarlıkta keskin bir cinsiyet ayrımı yapılmaktadır. Bu ayrım, dini ve politik yasalarla kurumsallaştırılırken, orgazmsal beden (orgasmic body), arzulama ve gülme, *diğer cinsiyet* için imkânsız kılınmaktadır ve bu *sembolik gerçekliğini* toplumun garantörü olan Tek Yasa'dan almaktadır. Bu düzen, sadece birliği önemsemektedir ve bunun için birliği koruyan kurallar ve disiplinler artmaktadır. Bu *birlik,* Tanrı'nın tekliğini temsil ederken, tektanrıcılık, arzuyu tehdit ve tehlike olarak gören bir *arzu* ile sağlanmaktadır. Bu *arzu,* Tanrı'nın hemen arkasında konumlanan ve onunla konuşan erkeğe eksiklikleri için bir ilave veren; bu ilavenin paternal aile ve toplum yapısının devamını sağlayan, ama saf arzuyu benimsediği için konuşmasına izin verilmeyen kadın olarak düzenleyen "türlerin devamlılığını isteyen" bir arzudur. Kelime (word), düzenin işleyişinde önemlidir. Toplumun kelimesi, onu hem yasallaştıran hem de tarihsel olarak birliğini sağlayandır. Bir yandan bu kelime/şey, beden/konuşma, haz/yasa gibi ayrımları desteklerken öte yandan erotizmi üreme olarak yöneten babanın adını da yansıtmaktadır. Sistemin ekonomisi, kadınları Kelimeden, bilgiden ve iktidardan dışlamaktadır. Kadınlar, sosyal değer olan üremenin bir parçası olarak kurulmaktadır. Bunu Havva miti ile ilişkilendiren Kristeva, yasağını delerek Tanrı'nın karşısında olarak Havva'nın konumlandırıldığını, Adem'in arzusunu bastırdığı için Onu çiğnemediğini ifade eden cinsiyetçi sembolizm ile, Tanrı veya Adem'in yüceltilmesinin

dışında kalan yılan olarak anlam kazandığını belirtmektedir. Havva, onların dışında, onlarla ilişkisi olmadan sembolize edilir çünkü o karşıttır yani "öteki tür"dür. Aziz Augustine de bu ayrıma, yeni bir tanımlama eklemiştir: kadın 'bedenin duygusu'yken erkek 'bilimin nedenine ait'tir. (Moi,1986 : 141-143).

Aslında Kristeva'ya göre, Kelime'nin ve paternal yasalaşmanın karşısında konumlanan kadın arzuları ne kadın*dır ne* de kadınlar *sahiptir.* Çünkü ona tek kalan, arzuladığı şekilde bu karşıtlığa karşı savaşmaktır, onu tekrar tekrar öldürmektir ve sonu olmayan bir acı çekmektir. Bu da, onun Kraliçe olduğu için ödediği bedel yani mazoşizmdir. Sembolik ekonomide, Kelime[7] kadını ne *olduğuna* inandıran bir patarnal değer üretimidir. İncil ile, paternal Kelime kadın ve erkek arasında ölümüne bir savaşı devam ettirmektedir. Bu köken önemlidir, çünkü Kristeva cinsiyet ayrımının bu köken unutularak sınıf-temelli, patriarkal düzen ve kapitalist toplumla alakalı olarak algılanıp bu algıya göre feministlerin mücadele ettiğini belirtmektedir. Çünkü kastrasyon, bu tektanrıcı anlayışın ve onun erotizminin kaynağının destekçisidir. Dolayısıyla bu kapitalist patriarkal düzen ile tektanrıcı ideolojiyi birleştirerek bu ayrımı yorumlamak ve ona karşı savaşmak gerekmektedir (Moi, 1986: 144-145).

Kadının bakireliği, Kristeva için önemlidir, çünkü annelik üzerinden tanımlanan bir kadın ve annelikten dışlanan bir kadınsılığı içermektedir. Bunun sembolik köklerini Hıristiyanlıkta bulan Kristeva, bakireliğin

[7] Phallus da denebilir Kristeva'ya göre.

anaçlığı üzerine bazı hipotezler ileri sürmektedir. Bakire, öteki cinsiyetin onun dişilini inkârını varsayarak Tanrıyı (erkeği) üçüncü bir kişi olarak kurmaktadır. Bunun sonucu, özne olmanın bilincinde olan kadının varlığının Tanrı kavramına bağlamasıdır. Kadının bir cennete, bir Kraliçeye ya da dünyevi kurumların Annesi olarak dönüşmesine karşı büyük bir paranoyak istek duymaktadır. Bakire, güçlü oral katheksisi, acının değerlendirilmesini ve cinsiyetlendirilen bedenin anlamının duyma yeteneği olarak konumlandırmayı yok etmeye dair arzu taşımaktadır. Ayrıca Meryem gibi göğe yükseleceğini umarak ölümden ve zamandan dışlandığını farz etmektedir. Üstelik Tek Bir Kadın görüntüsü önermektedir: Günah işlemeyen kadınlar, anneler, insanlar. Dolayısıyla bakirelik miti, kadına evlendiği zaman verilecek olan bir 'söz verilmiş zevk' vaat etmektedir ve dişiliği bakireliğe gömmektedir (Moi, 1986: 180-181).

Evrensel olduğu kadar, kadının *bakireliğini* koruma amacını da taşıyan bu Hıristiyan sembolik toplum, bunu da Toplumun Kelimesi olarak üretmiştir. Bu mit, annenin rolü ve dilin işleyişi gibi psikanalitik alanlarla eklemlenmiştir. Annenin rolü ile ilgili olarak annenin *ötekisi* olması, penise sahip olmaması ve sadece üreme ve çocuk bakımı ile işlevsel kılınması, annenin vajinası ve zevkinin göz ardı edilerek babanın yasası altında kurulan annenin dışında olarak konumlandırılması söz konusudur. Bunun bir etkisi de, anal ilişkinin döllenmeye imkân vermemesini kanıtlamaya çalışan psikanalistlerle gerçekleşmiştir; anüs ve vajina karmaşası yaşayan, cinsiyet farklılığını reddeden hastalarının (homoseksüellerin) Hıristiyan sembolik düzende yeniden yer almalarını sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu

nedenle Oedipal-öncesi erkek ve kız çocuğunun bedenlerinin gelişmesi ile oral ve analın önemi artmaktadır. Çocuk, artık annenin bedeninden 'ayrı bir nesne' olarak görülmektedir. Kristeva, annelik fonksiyonunu detaylandırarak annenin bedeni ile bebeğin rahimde bir ilişki geliştirmektedirler ve ataerkil yasadan önce gelişen bu ilişkiyi Kristeva "yasadan önceki yasa (the law before the law)" demektedir. Doğumdan sonra bu ilişki değişmekte ve bebeğin bedenine neyin gireceğini ve bebeğin bedeninden neyin çıkacağını anne bedeni düzenlemektedir. Üstelik anne bedeni kadının kimliğini yeniden kuran bir nitelik de taşımaktadır. Hamilelik öteki üzerinden bir tanımlamaya izin verdiği için sadece anneliği değil, kadının yeni bir nosyon ile kimlik kazanmasını da sağlamaktadır (Oliver; 1997: 296-7). Hamilelik, öznenin ayrılmasının radikal bir deneyimi olarak gözükmektedir. Hamile olmak, bedenin büyümesi, kendinden ve başkasından ayrılmak aynı zamanda yeniden varlık kazanmak anlamına gelmektedir. Bu temel değişim, sosyal olarak kurulan bir bütünlük fantezisi ile arkadaştır. Çocuk doğduğunda, tanınma annenin kendisi üzerinden değil de gene bir başkası üzerinden olmaktadır (Moi, 1986: 206). Sosyal-sembolik ve lingustik ilişkisinin öncesinde anneyi bir öncel bir temel kabul edersek, kimliğin kaybolması ve etkisini yitirmesi tehlikesi ile karşılaşırız. Annenin olduğu her yerde temsil edilebilen her şeyi anne güvence altına almaktadır ve bundan kaçış yoktur. Annelik ve anne bedeni soyların devamı açısından dinen (Hıristiyanlık) için kadın-özne sadece anneliğe indirgenerek babaerkil yasaya tabi kılınmıştır. Anne bedeni, "doğal"dan "kültür"e olan geçişin bir eşiğidir. Dinen mistikleştirilen bu kadın imajını ve bedenini "Fallik"

Annelik olarak nitelendirmektedir Kristeva. Kadın, anne olduğunda, kendi annesi ile iletişime geçmesi, kendi annesi olduğu için aynı süregelen bir farklılaştırmayı da gerçekleştirmektedir. Anneliğin homoseksüel yüzleşmesi olan bu süreç, kadını kendi anılarına ve kendine daha çok açılmasını sağlamakla beraber aksi yandan sosyal ve sembolik bağın bir reddedicisi hale gelmektedir. Bunun karşısında duran sembolik ataerkil yüzleşme, kadının erkeğin çocuğuna sahip olma arzusu vermektedir. Çocuk, bu yüzleşme ile bir nesne, ötekine sunulan bir hediye olmaktadır (Oliver, 1997: 302-3).

Bu noktada bir parantez açılarak, Butler'ın Kristeva'nın annelik kuramına yönelik yaptığı eleştirileri de aktarmak faydalı olacaktır. Butler, öznenin oluşumu için ilk aşama olarak Lacan tarafından öne sürülen ve Kristeva'nın benimsediği 'anne bedeni ile olan ilksel ilişkinin geçerli' olduğu konusuna eleştirel yaklaşmaktadır. Söylemsellik öncesi kurulan bir libidanal ekonominin kendini şiirsel dilde yansıtmasını Kristeva savunurken, Butler bu savununun Kristeva'ya dair bir çelişki yarattığını ileri sürmektedir. Çünkü bu libidinal ekonomi hem dilin bastırılan boyutunun göstergesel olduğunu hem de bunun tutarlı olmayan bir dil türü olduğunu belirtmektedir. Kristeva'nın anne bedenine kültürden önce gelen bir anlam atfetmesi, Butler'a göre anneliği babaerkil yasa yani kültür öncesi bir gerçeklikle sınırlandırmaya yöneliktir. Anne bedenine yönelik yaptığı betimlemeler ona kültür öncesi bir doğallık vererek onun kültürel inşasına ve değişkenliğine dair yapılacak olan bir analizin önünü tıkamaktadır (Butler, 2008: 153).

‘Dilde Arzu’ eserinde Kristeva, Simgesel’in dolaylı olarak işaret ettiği dürtüleri anaç dürtüler olarak kavramaktadır. Bu dürtüler sadece anneye ait olmamakla beraber bebeğin bedeninin anneye olan bağımlılığını da içermektedir. ‘Anne bedeni’ bir süreklilik ilişkisini belirtmektedir, yani arzudan ve onun getirdiği özne-nesne ikiliğinden önce gelen *jouissance’i* tanımlamaktadır. Annenin bedeninin reddi simgeseli doğururken, göstergesel ise ‘şiirsel konuşma’ ile annenin bedenini, sesini, ritmini tekrar yoluyla temsile etmekte ve yeniden sunmaktadır. Anneden tabu nedeniyle uzaklaşan bebek, bir başka anlamıyla sesin anlamdan kopmasıdır. Göstergesel, Simgesel’i aşındırmaktadır ve sesbirimin anlamını veren Simgesel’den sonra gelmektedir. Butler, Simgesel’in hegemonyasının sürdüğü bir dil tanımı yapması nedeniyle Krisreva’yı eleştirmektedir. Kristeva için Simgesel anne bedeninden koparak soyut ve tekanlamlı bir dil yaratırken, Göstergesel anne bedeni aracılığıyla bu tekanlamlılığa direnen bir dağınık maddeselliği şiirsel olarak geri kazanma çabasındadır. Bu noktada şiirsel dil, öznenin çözülerek birincil dürtülere yani annenin bedenine dönme isteğini nitelemektedir. ‘Şiirsel dilin’ öznesini aşındırdığını söylerken özne Simgesel’in katılımcısı olarak kurulmaktadır. Bu anlamda yasaklayıcı yasa ve Simgesel alanda öznenin oluşumunu söyleyen Lacan’ın teorisini Kristeva kabul etmektedir. Butler, şiirsel dilin bir yandan da annenin bedenine olan bedensel bir bağımlılığı belirttiği için annenin alanına dönüşü ifade ettiğini söyleyerek eleştirisine devam etmektedir. Kristeva, şiir ve anneliği, ataerkilliğin onayını alan kültür içinde heterojenliğe izin veren ayrıcalıklı pratikler olarak kurgulamaktadır. Bu

heterojenlik, Simgesel'in bastırılmış temelini teşhir etmektedir, tekanlamlılığa meydan okumaktadır ve kültür içinde şekillen öznenin özerkliğini parçalamaktadır. Dürtülerin heterojenliği, ataerkil yasanın hegemonyasını yerinden etmektedir. Bu şiirsel-anaç pratikler her ne kadar ataerkil yasayı baş aşağı etmeye çalışsa da, sözdizimi kurallarına bağlı olduğu için bu yasaya ucundan da olsa ilişiktir. Dolayısıyla Simgesel'in tümüyle reddedilmesi imkânsızdır ve Kristeva için herhangi bir "özgürleşme" söylemi imkansızdır (Butler, 2008: 154-9).

Butler, Kristeva'nın Simgesel ile Göstergesel arasındaki ayrımının temelinde anne bedeninin yattığını belirterek bunu sorgulamaktadır. Anne bedeni başlangıçtaki imlem olması, anneliği kültürel bir imlem olarak ele almayı mümkün kılmamaktadır. Annelik dürtüleri dilin bastırdığı ya da yücelttiği birincil süreçleri teşkil etmesine karşılık Butler, "dilin ve hatta söylemin hangi kültürel biçimlenimi söylemsellik öncesi libidinal çokluluk fikrini ürettiğini ve bunu hangi amaçla yaptığını" sormaktadır. Butler'a göre, Göstergesel'i bastıran yasa onu yönlendiren ilke de olabilir ve bu nedenle 'annelik içgüdüsü' kültürel bir inşa olabilir. Bu içgüdü arzusu akrabalık yasasına göre biçimleniyorsa, 'babaerkil yasa' görünmez kılınmaktadır. Kristeva için ataerkillik öncesi nedensellik olan şey, aslında doğallığa ve anneliğe bürünmüş bir *babaerkil* nedenselliktir, Butler'ın ifadesiyle (Butler, 2008: 165).

Çocuğun bedeninin gelişmesi, oral ve anal arzuların egemen olduğu bir süreç olduğu için, dil devreye girerek oto-erotizmi ve paternal ilişkileri düzenlemektedir. Söylem sistemi, ensest yasağını ve babanın yasasını dile

getirmektedir, iletişimin mantıklı, basit, pozitif ve 'bilimsel' olmasını sağlamaktadır. Özneyi kuran *sembolik fonksiyonların öğrenilmesi sürecidir*, ve bu düzen hazdan arındırılan bir sosyal iletişimi hedefleyen ussal-sözdizimsel yapıları kuran işaretleri anlamlandırmaktır (Moi, 1986: 145-152). Sözün, söylemin bir önemi de Kristeva'ya göre zamanla alakalıdır. Kişi, konuştuğunda *o anki* zamanda varlığını gösterir:

> "Konuşmadan zaman olmaz. Bu nedenle, babasız da zaman olmaz. Bu, babanın ne olduğudur: zaman ve işaret. Babanın bilinçsizlik üzerine ne demediği, arzuları bastıran işaretler ve zaman, kendi *hakikati* olarak gözüken (eğer 'kesin' bir hakikat yoksa, hakikat nedir, eğer konuşulanın konuşulmayanı değilse) ve bu hakikatin sadece *kadın* olarak hayal edilmesi anlaşılırdır" (Moi, 1986: 153).

Kadınların sembolik düzenden farklı olarak başka işaretler üretmesi gerektiğinin önemini vurgulayan Kristeva, zevkin (*jouissance)* tabuyu, sembolik zinciri kıracağını; dini, felsefeyi ve bilimi önemseyen *marjinal bir söylemin, hamileliğin* gündelik sosyal zorunluluklardan dönemsel bir kaçış olacağını belirmektedir. Zevk, marjinal bir söylem ve hamilelik, ona göre, kadınları düzenleyen sembolik düzenin ve onun zamanın hakikatinden gizlenmeye yarayan 'hakikat'lerdir. Ama düzeni tamamen aşabilmek için öncelikle hakikat sorununu doğru ve yanlıştan öte, zamansal olarak ele almak gerekmektedir. Sonra dinleyerek, farkına vararak sistemin söyleminde hiç konuşulmayan, tatminsizliği, bastırılmayı, yeni, eksantrikliği, kavranılmayan, yani kısaca iktidarın kurduğu anlaşılırlığı

rahatsız eden her noktayı vurgulamak kadınların "işaretlerini, çılgın kelimelerini, zevklerinin, hamileliklerinin" sesi yaratılmalıdır (Moi, 1986 :153-156). Kristeva'ya göre, kadınlar bu fallus sembolik dilden çıkarak kendi sembolik dillerini yaratarak kendi seslerini ifade edebilirler. Fakat bu dil oluşturulurken, kadınların farklılıklarını da dile getirecek şekilde şekillendirilmekten kaçamazlar (Meyers, 1992: 148).

Kristeva'ya göre dil araştırmalarında iki model mevcuttur. Bu modeller, *sembolik* ve *semiyotik*tir. Her ikisi de *göstermek işlemi* içinde birleşik olarak dili kurmaktadırlar ve söylemin türlerini belirlemektedirler, bu nedenle doğal dil olarak adlandırılan dil sembolik ve semiyotik eklemlerin değişik türlerine imkan vermektedir. Bu iki model arasındaki diyalektiğe dayanan gösterme işlemi, özneyi de kurmaktadır. Dolayısıyla özne hem sembolik hem de semiyotiktir (Oliver, 1997: 34;, Moi, 1986: 92-93). Moi, Kristeva'nın *konuşan öznesinin,* lingustiğin bir nesnesi olarak tekrar tekrar kurulduğunu ifade etmektedir. Homojen ve bütün bir dil sistemi yerine, parçalanmış, merkezsiz ve heterojen bir yapı ile dili düşünmek ve konuşan özneyi de bu yapıya koymak gerektiğinden bahsetmektedir. Konuşan özne, yapılar ve yönlendirmelerin 'zarar'ı ve 'harcama'sı olarak yerleştirilmiştir. Dolayısıyla dil, onun sisteminde karmaşık nitelikteki belirleyici *süreç*tir (Moi, 1993: 152). Sembolik düzenin lingustik yapısının bir sonucu olarak ussal söylemin üniter öznesini Kristeva *dogmatik* özne olarak isimlendirmektedir. 'Dogmatik' kavramı, kendi anlamını ve kendini garantileyen bir özne-nesne ilişkisine dayanan bütünsel, aşkın ve kendini sunan özne kavramının ussal söylemini betimlemektedir.

Özne ve nesne arasındaki ayrım, ussal dilin ön koşuludur ve yüklem ile özne arasındaki açıklıkta dilin sözdizimsel yapısını göstermektedir. Akılcılığın ve fenomonolojinin anlamı sabitleyen önceden verilmiş bir aşkın, bilen özne varsayımına dayanmasına karşılık, Kristeva dogmatik öznenin dilin sabit olmayan kalıtsal bir etkisi olduğu konusunda ısrar etmektedir. Her bireyin öznelliği, konuştuğu her zaman içinde dilde yapılaşmaktadır. Tüm ussal diller, konuşan özne üzerinden düzenlenmektedir. Dil, sembolik düzenin ve ussallığın sınırlarını aşmaktadır ve ayrıca anlamı bastıran bir alan olan bilinçdışının bir aracıdır. Bu noktada Kristeva, "signifiance" olarak nitelendirdiği bir belirleme teorisi ileri sürmektedir. "Signifiance" hem sembolik söylemin dogmatik öznesini hem de dilin 'semiyotik chora'ını kuşatmaktadır. Semiyotik chora, sembolik düzene indirgenmeyecek ve ussal bilinçli öznelliği aşmış olan bir gösteren türü ve anlamları alanıdır; aynı zamanda özne olarak bireyin sembolik düzene girmesidir de. Bu alanı Kristeva, "olumsuzluk" olarak adlandırmaktadır. "Olumsuzluk", düzenli olarak semiyotik nesilin sembolik düzenin üniter öznesine meydan okuyarak onu dönüştürmenin yollarını arayan bir süreci ifade etmektedir. 'Semiyotik chora', ritim ve vurgu olarak algılanan dilin sembolik söylemine karşı çıkarken şiir, sanat, din gibi dilin anlamını sabitleyen söylemlere tehdit oluşturan bir ussal-olmayan söylemdir. Dogmatik öznenin sabit ve kalıcı doğasına karşı çıkarak onun süreç içinde oluştuğunu gösteren bir alan oluşturmaktadır. Ussal dil, semiyotik bakış açısını radikalleştirmektedir, çünkü bütün olan öznenin var olan sabitliğini korumaktır bu yüzden sembolik düzenin anlamlarıyla uyuşmaktadır. Bu sebeple, öznellik öznenin

anlamına uyan ve aynı zamanda bu anlamda oluşacak bir devrimi mümkün kılan önemli bir alandır. Kristeva'nın çalışmalarında, kadınlık ve erkeklik algısında toplumsal cinsiyet dilin bir görüntüsü olarak ele alınmaktadır. Sembolik dilin erkeklikle, semiyotik dilin kadınlıkla ilişkilendirilmesi, biyolojik cinsiyete bakılmaksızın bireylere açık olan kadınlık ve erkeklik tanımı yaratmaktadır. Öznelliğin biyolojik temelden kopması, bu teorik hareketin etkisidir. Fakat kadınlığı ve erkekliği dilin içinde evrensel bir görünüme bürümek, belirli tarihsel daha önceden üretilen söylemleri dışarıda bırakarak politik alanda bir başarısızlık yaratmaya neden olacaktır. Dili ve özneyi değişime açmak için 'evrensel' sembolik ve semiyotik söylemleri analiz etmek yetersizdir. Öznenin belli söylemlerce tarihsel olarak inşa edildiğini bilmek, onu tek bir yapıya sıkıştırmamak önemlidir, çünkü öznenin heterojen ve çatışmalı söylem çeşitliliği içinde oluşması ancak bu tarihsel inşayı görmek ile anlamlı hale gelebilir, bu nedenle analizi belli tarihsel öznelerin çeşitliliğine ve söylemlere yönelik genişletmek gerekmektedir (Weedon, 1997: 85-87).

Kristeva'ya göre *chora* terimi, Freud'un kuramında dürtüleri ve onların hareketliliğini düzenleyen dışavurumsuz bir bütünlüktür. Bir işaret, gösteren değildir ama gösteren durumuna katılmak için üretilmiştir. *Chora*, gerçek ve sembolik arasındaki ayrımda ve nesnenin yokluğunda olarak lingustik işarete henüz eklemlenmeyen anlamın bir biçimidir. Öznenin sesli ve jestli kuruluşu ile nesnel düzenlenmesi aynıdır ve bu *Chora*'nın düzenlenen yönüdür; bir yasa değil ama bir düzenlemedir. Dürtüler, annenin bedeni ile bağlantılı olan Ödipal-öncesi enerji boşalımı ve semiyotik

işlevleri içermektedir. Kristeva, dürtülerin her zaman hırslı, emilen ve yıkıcı olduğunu söylemektedir; bu ikilik sürekli bölmenin yeri olarak semiyotik bedeni yarattığını vurgulamaktadır. Anal ve oral dürtülerin hepsi, annenin bedeni üzerinden düzenlenmekte ve yapılanmaktadır. Ölüm, yıkıcılığın yolunda olan semiyotik *chora*'nın düzenleyici özelliğine ve sosyal ilişkileri örgütleyen sembolik yasaya aracılık eden anne bedenidir. Dolayısıyla semiyotik *chora,* öznenin üretildiği ve inkâr edildiği yerdir ve bu yer erkeği üreten denge ve uyarılardan önce onun bütünlüğüne boyun eğen bir yerdir. Kristeva, bunu uyarı ve dengeleri özneyi yargılayan inkardan ayıran, bir *olumsuzluk* olarak adlandırmayı önermektedir (Oliver, 1987: 34-39; Moi, 1986: 161). Kristeva için anlam, yerleştirmenin bir sorusudur. Eğer anlam üretilecekse, semiyotik süreklilik ayrılmalıdır. Semiyotik *choranın* bu ayrılışı *thetic* aşamadır ve öznenin farklılıklara katkı yapmasına yol açar ve bu yüzden anlamlandırma *chora*nın heterojen ilerleyişinin ne olduğudur. Lacan'ın ayna dönemini ilk adım olarak alan Kristeva, özne olmak için sembolik düzene adım atılması ile sembolik dil üzerinde itkisel baskı olarak algılanmakta ve *chora* bir şekilde baskı altında tutulmaktadır. *Chora* yeni bir dilden çok ritmik bir itkidir. Geleneksel lingustik teorisinden farklı olarak heterojen, yıkıcı boyutları olan bir dil kurmaktadır (Moi, 1986: 162).

Öznenin sorgulanışı ve buna bağlı olarak dilin sorgulanışı, eylemi kimin yaptığına ve kimin eylemlerinden sorumlu olduğu sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Toplumsal cinsiyet, özneyi erkek olarak kurarken feminist öznenin failliği yeni bir direniş imkânı doğurmaktadır. Öznenin, toplumsal cinsiyet gibi sosyal bir inşa olması faillik meselesinde kritik bir noktadır.

Feminist eleştiri, bu sosyal inşayı gerçekleştiren iktidar ağlarına ve bilgi felsefesine yönelirken, feminist bir epistemoloji ve özne teorisi ile mücadelenin alanını genişletmektedir.

2.3. DİRENİŞ VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Daha önce de belirtildiği üzere, modern Batı toplumlarında, modern özne olarak kadın ve erkek farklı kurulmuşlardır. Var olan sosyal dünyayı bu iki özne, farklı yaşamakta ve deneyimlemektedir. Bu farklılık, kendini eril anlamı içinde barındıran ve toplumsal cinsiyete tarafsızcasına bir lügat aracılığıyla akıl, ahlak, tarih, ilerleme, aydınlanmanın tanımlanmasında da kendini göstermektedir. Toplumsal cinsiyet bu nedenle her yerde bulunan ve dönüşüme dirençli bir kültürel form kazanmaktadır. Toplumsal cinsiyetli ve bir cinsiyetin egemen olduğu bir dünya yaratan öznellik, sosyal yapı ve kültür toplumsal cinsiyet farklılığının temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle bu yapı ve kültürün ürettiği her şeye yönelik feministlerce dikkatli bir okuma yapılmaktadır (Stefano, 1990: 64-5). Toplumsal cinsiyet, sadece kadınları totalleştiren bir kavram değil, aynı zamanda heterojen öğeleri dışlayan hatalı bir bütünlüğü var kılan bir kavramdır. Bu da büyük anlatıdır ve onaylanmaktadır. Post-modern bir eleştiriye açık olan toplumsal cinsiyet, fallusmerkezli kültürün baskıcılığını, totalleştiriciliğini ve birleştiriciliği ile bu eleştiriyi mümkün kılmaktadır. Aynı zamanda bireyin kimliğini oluşturan heteroseksüel karmaşık bir yapının ekseninde kendini temsil etmektedir (Bordo, 1990: 135-9). Kadın ve erkek sosyal bir inşanın ürünüyse, kadın ve

erkeği düşünmek de üretimi mümkün kılan sosyal yapılar aracılığıyla olur; başka bir biçimde düşünme biçimimizde bir sosyal inşa ürünüdür (Flax, 1991: 139). Dolayısıyla bu yapı içinde, bu düşünce biçiminde neyin gerçek, neyin doğru ve nesnel olduğu da biçimlendirmektedir. Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinselliğe insani faaliyetlerinin üretilmesinde başat rol veren ve yarattığı bu formda cinsel ihtiyaçların doyurulduğunu iddia eden toplumsal düzenlemeler setidir. Toplumsal cinsiyet, sosyal bir inşadır ve bunu mümkün kılan biyolojinin, akrabalığın sosyal bir form olarak biçimlendirilmesidir. Kadın ve erkeğin birer sosyal form olarak birbirlerini arzuladığı ve birbirine yönelik heteroseksüel ilişkiler düzleminin yaratılmasıdır toplumsal cinsiyet. Yarattığı sosyal formların dışında başka bir kimliği kabul etmeyen toplumsal cinsiyet ilişkileri özsel olarak dışlayıcıdır, yani kadın ve erkek vardır sadece ve insan ya biridir ya ötekisi (Flax, 1991: 144-9).

Toplumsal cinsiyet hapishanesine mahkum olan erkek ve kadın (Flax, 1991: 139) ataerkil ilişkiler ağına dâhil olmaktadırlar. Bu iktidar ilişkileri yaşamın, ailenin, eğitimin, refahın, siyasetin, kültürün her alanını biçimlendirmektedir. Bu nedenle feministlerin ortak başlangıç noktası toplumun *ataerkil* yapıda oluşudur. Ataerkillik, kadının ilgisinin erkeğinkine bağımlı kılan iktidar ilişkileri olarak tanımlanabilir. Bu ilişkiler pek çok alanda ve formda karşımıza çıkarak kadınlığın normlarını üretmektedir. Biyolojik farklılığa toplumsal anlam veren bir iktidar yumağıdır. Ataerkil söylemde, erkek normları ile kadın tanımlanarak bu normlar doğrultusunda toplumsal ve doğal rolleri belirlenmektedir. Bu ataerkil ilişkiler, toplumdaki

sosyal pratikleri ve kurumları var eden yapıdır. Bir birey olarak bu pratikleri sahiplenir ve yapılara dahil oluruz. İçine girilen bu ağda hangi değerlerin doğal, iyi ve doğru olduğunu öğreniriz. Çocukken kız ve erkek çocuğu olmayı öğrendiğimiz gibi, ileride kadın ve erkek olmayı öğreniriz. Birey olmanın yollarından geçen bu özne konumları, kadına her zaman temel bir rol tanımaktadır: eş ve anne olmak (Weedon, 1997: 1-3). Feminizm, var olan bu toplumsal ilişkileri değiştirmeye yönelik bir siyasettir. Bu siyaseti mümkün kıldığı iddia edilen, sorulan soruları netleştiren ve cevapların altını çizen yeni bir kavram ortaya atılmaktadır: post-yapısalcı feminizm. Farklı feminist teorilerin sorduğu ve cevapladığı soruların altını çizerek açıklamaya çalışan ve bu teorilerin politik ilkelerini belirgin hale getirmeye çalışan yeni bir post-yapısalcılığa "feminist post-yapısalcılık" adını vermektedir (Weedon, 1997: 20). Feminist post-yapısalcılık, değişim için alan ve stratejileri belirleyen ve var olan iktidar ilişkilerini anlamaya yardımcı olan post-yapısalcı teorinin dil, özne gibi kavramlarını alarak bilgi üretiminde kullanmaktadır (Weedon, 1997: 40).

Öte yandan, toplumsal cinsiyete yönelik en güçlü teoriyi Butler sunmaktadır. Butler, Foucault'un "ideal düzenleyici" olarak nitelendirmesine ek olarak "cinsiyet"in başından beri normatif olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, cinsiyet sadece normu değil, iktidarın üretimiyle kontrol edebileceği bir beden ve buna dair pratiklerden de oluşmaktadır (Butler, 1993:1). Bu verili "cinsiyet" tanımı, kendisi üzerinden yapılacak olan *tanımlayıcı pratiklerin düzenlenmesi*ni de mümkün kılmaktadır (Butler, 1993: 3). Toplumsal cinsiyet, erkekliği ve kadınlığı üreten ve doğallaştıran

bir mekanizmadır fakat aynı zamanda bu mekanizma, bu tanımları yerinden edebilir ve doğallıktan çıkarabilir (Butler, 2004: 42). Eğer toplumsal cinsiyet bir normsa, bireylerin benzemeye çalışacağı bir model değildir. Aksine, öznelerin üretimini sağlayan iktidarın formudur ve toplumsal cinsiyet ikiliğini kuran bir araçtır. Bu, yönettiği pratiklerden bağımsız görünmeyi ve bu pratikler üzerindeki etkisini yeniden ve yeniden kurmayı beceren bir ideal normdur (Butler, 2004: 48). Peki ama sembolik olan cinsiyet farklılıkları, sembolik oldukları için değişebilir mi (Butler, 2004: 212)? "Cinsiyet Belası"nda bu soruyu "doğallaştırılan ve gerçek sanılan bir toplumsal cinsiyet bilgisinin aslında değiştirilebilecek ve oynanabilecek bir 'gerçek' olduğunu" söyleyerek yanıtlamaktadır (Butler, 2008: 29).

Toplumsal cinsiyeti, Butler'ın cinsiyetin, arzunun ve toplumsal cinsiyetin birliğini ifade etmek için kullandığı 'bir deneyim birliği'ni yansıtabilmesi için cinsiyet, arzu ve toplumsal cinsiyeti kendine zorunlu kılmaktadır. Var olan iki toplumsal cinsiyet de, iç tutarlılığa sahip, istikrarlı ve karşıtlığa dayanan bir heteroseksüelliği gerektirmektir. Heteroseksüellik kurumsallaştığı gibi 'kadın' ve 'erkek' terimlerinin tek anlamlı kalmasını sağlamaktadır.

"Zorunlu ve doğallaştırılmış heteroseksüellik kurumu toplumsal cinsiyeti, eril terimin dişil terimden heteroseksüel arzu pratikleri yoluyla farklılaştırdığı bir ikili ilişki olarak düzenler, çünkü zorunlu heteroseksüellik kurumu bunu gerektirir. İkiliğin karşıtlığa dayanan iki uğrağını farklılaştırma ediminin sonucunda ili terim de sağlamlaşır; cinsiyet,

toplumsal cinsiyet ve arzunun kendi iç tutarlılığı da sağlanır" (Butler, 2008: 74).

Butler, esas olarak eğer toplumsal cinsiyet ve özne sosyal olarak inşa ediliyorsa bu inşayı kimin yaptığını sormaktadır (Butler, 1993: 7).

> "…özne kurulduğu anda sona ermez; çünkü özne hiçbir zaman tam olarak kurulmaz, tekrar tekrar tabi kılınıp üretilir. Bu özne bir temel ya da ürün değil, başka iktidar mekanizmaları tarafından yolundan saptırılıp durdurulan, ama yine de iktidarın yeniden işenme olanağının ta kendisi olan bir yeniden anlamlandırma sürecinin daimi olanağıdır. … özne önceden düzenlenip üretilmiş bir kazanımdır. Ve bu haliyle bütünüyle politiktir."(Benhabib, Butler, vd., 2008: 58)

Bu inşanın kendini doğal olarak göstermesi ile heteroseksüel bir düzen yaratılmaktadır ve bu düzen, cinsiyeti, toplumsal cinsiyeti düzenleyen normlar nedeniyle doğallaştırılmaktadır (Benhabib, Butler, vd., 2008: 93). Performatiflikten ne anlamamız gerektiğini Butler, önce cinselliğin inşasının arzuları, bazı cinsel durumları, paniği, obsesif çekicilik gibi durumları da içerdiğini belirtir. Dolayısıyla cinsellik belirlenmiştir. Bunun "performatif" boyutu ise, bu normların tekrarlanmasıdır. Yani performatiflikte sadece baskının olması değildir çünkü baskılar performatifliği yeniden düşünmeye yaramaktadırlar, hatta onun devamını sevk eden ve sağlayan unsurlardır. Ve basit olarak bir performatiflik bir performans da değildir. Çünkü sadece tek biz özneye bağlı değildir ya da sadece tek bir özne tarafından sunulmamaktadır. Aksine, öznenin olmasını sağlayan koşulların içinde yer almaktadır (Benhabib, Butler, vd., 2008: 94-95). Performatiflik, Butler'ın

tanımlaması ile dışavurulmuş gibi yapılan öz veya kimliğin bedensel işaretler ve diğer söylemsel yollarla üretilen ve sürdürülen *üretimlerdir;* ‘taklitmiş gibi yapılan üretimler’dir. Toplumsal cinsiyetli bedenin performatif olması, gerçekliğini oluşturan çeşitli edimlerin ontolojik bir statüsünün olmaması demektir (Butler, 2008: 224). Toplumsal cinsiyet, ifade ettiği bir “öz” ya da nesnel bir ideal değildir, aksine toplumsal cinsiyet edimler sayesinde var olmaktadır. Toplumsal cinsiyet, sürekliliği ve düzenliliği olan bir inşadır; kültürel kurguların onu sürdürmeye, icra etmeye yönelik toplumsal kabul, inandırıcılığı ölçüsünde gizli kalmaktadır. Bu kabulde yer almayanlara yönelik tutum ve cezalar, inşa edilen edimlerin doğal olduğunu inanmaya itmektedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, *tekrar edilen* bir performanstır. Her tekrar toplumsal olarak şekillenen anlamın yeniden icrası ve meşrulaştırılmasıdır. Tekrar edilen eylemler, bu toplumsal biçimlendirme nedeniyle ‘kamusal’ bir nitelik taşımaktadırlar (Benhabib, Butler, vd., 2008: 229-30).

Performatifliğin düzenlenişinin bir sonucu olarak, toplumsal cinsiyet performatifliği cinsiyet rejimlerinin zorlayıcı pratiklerinden ayrı olarak kavramsallaştırılamaz. Bu rejimi üreten söylem ve iktidar, bireysellik ve gönüllülük ile bir tutmamak gerekmektedir. Ve bu rejimi heteroseksüel olduğu için, cinsiyetin “önem”i sınırlandırılmaktadır ama heteroseksüel hegemonya bu “önem”i de biçimlendirmektedir. Ve tüm bu biçimlendirmeler, özneyi biçimlendiren ve üreten tanımlayıcı sürecin normlarını da kapsamaktadır (Butler, 1993: 15). Üstelik tek seferlik bir edimin aksine süreklilik gösteren bir ritüeldir, beden üzerinden

doğallaştırılarak etki göstermektedir, dolayısıyla "kültürel olarak sürdürülen zamansal bir süreç" olarak nitelendirilebilir (Butler, 2008: 20). Butler, cinsiyetin kurulu bir inşa olduğu fikrinde Foucault'un etkisini görmekle beraber, performatiflik ile Foucault'nun gözünü kapattığı şeylere onun kuramı vasıtasıyla bakmayı sağlamıştır. Üstelik performatifliğin, onu anlamdıran ve isimlendiren bir söylem pratiğini içermesi, Foucault'nun kuramı çerçevesinde anlamını tamamlamaktadır.

> "Performatif eylemler, otoriter bir konuşmanın formlarıdır: çoğu performatif eylem, örneğin, kesin bir hareketi canlandırmayı ve bağlayıcı bir iktidarı yerine getirmeyi ifade eden durumlardır… Eğer söylem iktidarı performatiflik sorusuyla bağlantılı olan adlandırma işlemini üretiyorsa, performtaiflik iktidarın söylem *olarak* davrandığı tek alandır" (Butler, 1993: 225).

Foucault'un iktidar ilişkisini aynı zamanda güç ilişkisi olarak tanımlaması, bir çok küçük çatışmayı ve direnişi de mümkün kılmaktadır. İktidar ilişkisi, kaçınılmaz olarak direnişe yol açmaktadır, direnişe imkân tanımaktadır. Direniş olduğu için iktidar daha fazla tutunmaya çalışmaktadır. Direniş ile iktidar arasında sürekli ve çok biçimli bir mücadele söz konusudur ve bu direniş iktidarın her yerdeliğinden dolayı her yerde gerçekleşmektedir. Bu sürekli hareket, tahakküm ve isyan arasında gidip gelen bir süreklilik tanımaktadır (2003: 176-7). İktidar ilişkilerinin değişebilirliğini sağlayan bu direniş imkânı, iktidar ilişkilerinin kalıcı olmadığına ve özgürlük ile iktidar ilişkisinin organik bağına dikkat

çekmektedir. İktidar ilişkisinin mevcudiyetinde, bir direniş imkânı olmalıdır çünkü en az özgür bir taraf iktidar ilişkilerinde şarttır (Foucault, 2005a: 236-7). Hem yasa tarafından kurulmak, hem de yasaya direnmek, direnmenin iktidarın bir etkisi olarak görmenin sonucudur. Feministler, kendilerini kuran bu yasaları içeriden nasıl işleyebilirler, temel soru budur. Var olan kimliklerin nasıl birden bire atılacağı ve atılırken direnişle karşılaşıp karşılaşmayacakları tartışmalıdır. Çünkü kendini üreten iktidara karşı geldikçe, bu mücadelede iktidar dönüşerek karşımıza yeniden çıkmaktadır. Bu da bize atfedilen kimliğe daha çok sarılmamız anlamına gelerek iktidarın öznesini ve iktidarı yeniden üretmek demektir (Butler, 2005: 96-101). Hakikatin değişebilirliği, tabiiyet ilişkilerinin toplumsal ilişkilerle üretilmesine dair feminist kurama mücadele olanağı vermektedir. Fakat iktidar ağları içinde dolaşan öznenin, her gün yeniden üretilmesine karşın nasıl bir direniş imkanı yapacağı ve bu direnişin boyutunun ne olacağı tabiiyet sorunsalını tekrar gündeme getirmektedir. Performansımız dâhilinde kimlik kazanıyorken, performansın gerçekleşmemesinde nasıl özneleşebilir, eylemlerimizi gerçekleştirebiliriz? Bir diğer yandan, eğer özne toplumsal inşaysa, maddi ritüel ve pratiklerin toplamı ise; özsel olarak öznenin failliğinden söz etmek mümkün müdür? Var olan mücadele, mevcuttaki iktidar ağları içinde faillik olarak değerlendirilebilir mi? Bu soruların cevapları henüz verilememekle beraber, feminist teorinin kavramlar üzerinde yarattığı yapı bozum gözden kaçırılmamalıdır.

3. POST-MODERN BİR FEMİNİZM MÜMKÜN MÜ?

Post-modernizm ve feminizm ilişkisi, Aydınlanmacı Batı kavramlarına yönelik bir ortaklıkta buluşsa da, bu ortaklığın kaygan bir zeminde gerçekleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Post-yapısalcılığın daha ılıman ve barışçıl bir şekilde eklemlendiği feminist teori, post-modernizm ile "huzursuz bir ittifak" içindedir. Bu huzursuzluğun nedeni, post modernizmin karşı çıktığı büyük anlatılar ve totalleştirici teorilerdir. Feminist teorisyenlerin bir kısmı, büyük anlatı olarak atfedilen felsefenin dışlanmasından duydukları rahatsızlık ile bu gerilim oluşmaktadır. Feminist teorinin felsefe olmadan, en azından ortak bir tabanda feministleri birleştireceği umudunu kaybedeceğini dile getiren kimi feministler, bunun feminist mücadeleye zarar vereceğini dile getirmektedirler. Feminist mücadele, ilk olarak ataerkil yapıya ve eril ayrıcalıklara karşı bir mücadele geliştirmelidir. Ve bu mücadele ortak bir hedefe doğru birlikte hareket edilerek gerçekleştirilecektir. Feminist teori kendi içinde bölündüğünde, farklılıklara gömüldüğünde ortak, genel ve kapsayıcı bir direniş ve politika üretmek imkânsız hale gelecektir. Feminizm yerel ve mikro hareketler yerinde büyük ve global düzeyde olacak politik eylemler ve hakkında düşünmeli ve çaba sarfetmelidir. "Erkek egemen olan geleneksilleğe karşı çıkacak bir evrensel çıkış noktasına bağlı bir politik ortaklık, postmodern manzaradan bakmaktan daha feminizmi toparlayıcıdır (Levibond, 1989: 27-28)".

Öte yandan, Kartezyen öznenin çöküşü, eril rasyonel aklın sorgulanışı, bilgi ve iktidar arasındaki sabit ilişkinin kırılması, özneyi kuran iktidar ve

hakikat pratiklerinin kalıcılığının parçalanması, dilin eril karakterinin aşınması, batı felsefesinin altının oyulması feminizm ve post-modernizmin işbirliğinde bulunduğu temel meselelerdir. Feminizm ile post-modernizmin ortaklık kurduğu kavramlardan biri, Batı tarihi ve metafiziğinin ürettiği büyük anlatılardır. Genelleştirici olan bu büyük anlatılar, toplumsal ilişkilerin ve bireylerin inşasındaki başarısızlığı, toplumsal cinsiyete karşı kör oluşu bu ortaklığı olanaklı kılmıştır. Üstelik büyük anlatıların doğruyu ve yanlışı, iyiyi ve kötüyü, objektif ve evrensel olarak belirleyen ilkeleri, söylemin yapısını ve söylem yoluyla öznenin inşasını da mümkün kıldığı için bu iki düşünce akımının ortak saldırısına uğramaktadır. Post-modernizm ve feminizmin bir diğer mücadele alanı ise Aydınlanma ile oluşturulan akılcı öznedir. Aklı ayrıcalıklı kılan bu Batı felsefesi öznesinin aşkın ve bilgiye ulaşarak nesnel olabildiği iddiasına post-modernizm karşı çıkarken, akılcı öznenin erkek oluşu ve kadının karşıtı olarak kurulması da feminizmin saldırısına maruz kalmaktadır (Weedon, 1997: 172-3). Modern episteme, nesne ve özne arasındaki Kartezyen diktomisine dayanmaktadır. Modern batı tarihi, kadını nesne, erkek ise özne olarak tanımlamaktadır. Foucault'nun gösterdiği gibi, bu basit ikilik Yunanlılara kadar dayandırılmaktaysa da, Aydınlanma ve hümanizm ile daha çok fark edilmiştir. Modern epistemoloji ve öznelerin tanımlanmasında bu ikiliğin kullanması feministlerin dikkat çektiği bir noktadır. Kartezyen özne anlayışının egemenliği, kadını öznellik gerçeğinden dışlamaktadır ve kadının Kartezyen özneye dönüştürülmesi de bir çare değildir. Bunun yerine bu tanımlamayı reddedilmelidir. Bu özne tanımı feministler tarafından

radikal şekilde sorgulanırken, özne yeniden kavramsallaştırılmaktadır. Bu yeni kavramsallaştırma, iktidar, ayırma ve soyutlamanın maskulin özellikleri içine gömülü tüm unsurlardan arındırılmış kadını güçlendiren bir özne tanımıyla mümkündür (Hekman, 1992: 62-79; Flax, 1987: 624-625). Buna "Kartezyen öznenin iflası" denmektedir.

Hızla değişen bilgi teknolojisi, sabit olan her şeyin sorgulandığı bir dönem başlatmıştır. Yeni bir tanımlama-adlandırma dönemi olarak nitelendirilen bu süreç, var olan kavram setinin altını oyarak bu setin evrenselliğini ve değişmezliğini sarstı. Bu sarsıntıya sebep olan post teoriler olarak adlandırılan post-yapısalcılık ve post-modernizm ile feminizm, bir taraftan yapıların sabitliğine, homojenliğine karşı çıkarken diğer yandan bu yapıların maskulin ve patriarkal ilişkilerine dikkat çektiler. bu kavramların altını oymayı istemektedir. Foucault'un iktidar-bilgi ve özne ilişkisine dayalı teorisi, bir çok feminist için çığır açıcı olmuştur. Foucault hiçbir zaman toplumsal cinsiyet sorununa değinmese de, kuramı birçok feministçe kabul edilmiştir. Bunun sebebi, öznenin bir inşa oluşu tezini savunuşudur. Görüldüğü üzere, evrensel İnsan özne maskulindir, Foucault'nun önemi de öznenin aslında "belli bir iktidar söyleminin ürünü" olduğunu irdelemesinden gelmektedir. Iktidarın bilgiyle olan ilişkisi ve özneyle olan bağı, feminist kuramcıların Aydınlanma Öznesi ve bu Özneyi üreten bilim felsefesini eleştirmesinde etkili olmaktadır. Felsefi metinleri yeni bir okuma yöntemi ile boşluklarını ve zayıflıklarını yakalayan Derrida'nın yorumları da, dil felsefesi bakımından feministlere büyük katkıda bulunmuştur. Dilin yapısının Antik Yunan'dan beri teksesli yani erkekselsi oluşunu ifade eden

Derrida, fallusmerkezli olarak nitelendirdiği bu dili çözümlemeye gitmiştir. Derrida'nın fallusmerkez nitelemesi önemlidir, zira Foucault gibi cinsiyetçiliğe ve feminizme kayıtsız kalmamaktadır. Bu nedenle Derrida'nın feminizmle ilişkisi, Foucault'ya göre daha güçlüdür. Derrida'nın dilin çoksesli şekilde yorumlanabileceği ve farklılıkları içerebileceği yorumu feministlerin eril olan dil yerine kendilerine ait bir dil oluşturma isteğine öncü olmuştur. Farklılıkları içeren, çoksesli ve çok merkezli değişken ve akışkan bir dil ihtiyacı, statükocu Saussure ve Batı dil felsefesi geleneğinin söylemlerini çürütmenin hem bir sebebi hem de bir sonucudur. Dilin erilliğinden arındırılması yeni bir dil teorisi ile mümkün görülürken, Freud ve Lacan'ın dil ve bilinçaltı ilişkisi ile öznenin oluşumunu bu eril sisteme bağlayan modern psikanaliz yorumlarında altının oyulmasını gerektirmektedir. Fransız feministler olarak adlandırılan ekol, dil ve psikanaliz kuramlarını birleştirerek farklı bir okuma ve sökme işlemi uygulamaktadır.

Kategorilerin tartışılması ile toplumsal cinsiyet gerçekliğinin krize girdiğini ifade etmektedir (Butler, 2008: 28). Toplumsal cinsiyet üzerinden yapılan tüm kavram, söylem ve pratik bütünlükleri aslında doğallaştırılmaya çalışılan ve fakat içinde bulunun dönemin yardımı ve etkisi ile değiştirilebilir ve üzerinde oynanabilir hale gelmektedirler. Feministlerin bu değişimi yapacak kavram seti önceden hazır olmakla beraber, feminizmin aşması gereken nokta analizin pratik ve siyasal bir yön taşımasıdır da. Üstelik çoğulculuğu savururken, üniter ve tekbiçimli bir feminizm ortaya çıkamayacağı için, feminizm içindeki farklılıkların birbirine nasıl baktıkları

da bir tehlikeyi muhtemel kılmaktadır. Feminizm, kadını kuşatan tüm ataerkil kavramlara bir direniş halindeyken, kendi içindeki farklılıklardan beslenmesi gerekmektedir. Bu nedenle feminizm, ortaya attığı çözümlerin işlevsel olmasına ve direniş için yeni yollar, yeni düşünsel ve siyasal hareketler yaratmaya dikkat etmelidir kanımca. Aksi takdirde feminizmin kendine yeni, etkili ve güçlü yollar çizmekte zorlanabilir.

Butler, kimlik politikaları ile çözüm arayan feminizm hareketlerini de, bu politikaları üretebilmek için önceden tanımlanan bir kimliğin mevcudiyetine bağlamaktadır. Fakat böyle bir uzlaşının mümkün olmaması, harekete ket vuracağı için Butler bizi inşa eden iktidarı kendimiz üzerinden çözümlemeyi, yani 'yapanın yapılan içinde ve yapılan vasıtasıyla' değiştirtebilecek bir inşa olduğu fikrini önermektedir. Butler, feminist bir bütünlüğün geleceğinden çok kendiliğin ve edimlerinin birbirleri içerisinde ve birbirleri aracılığıyla söylemsel olarak değişen inşasıyla ilgilenmektedir. Bu ilgisi, belirtildiği gibi, feminizmi kendi içindeki farklılıklar ve farklı söylemleri içinde boğulmaya itmek yerine, yeni bir yolda çözümleme yapmaya teşvik etmektedir. Üstelik kültürel bir inşa olan öznenin analizi ırk, etni, din vs. gibi sıfatların etkisinden çıkarılmalıdır ki özne eksik kalmasın. Feminizmin asıl görevi inşa edilen kimliklerin dışından bir bakış açısı getirmeden kendini inşa eden bu kimliğe içeriden ama yıkıcı bir şekilde bakmasıdır. Esas olan, bu kimliği kuran ve yeniden üreten tekrar stratejilerinin ve pratiklerin yerini bulmak ve müdahale imkânları doğurmaktır, eğer kimlik politikası feminizme mal edilir ve tartışılmazsa feminist özne bu temel ile sabit ve kısıtlı hale gelir (Butler, 2008 234, 238,

241). Bir diğer nokta da, Kadın'ı yaratmaya yönelik hareketlerin altını oyduğu büyük anlatılardan biri olma ihtimalini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Büyük harfle yazılacak bir Kadın, İnsan ya da Erkek eleştirilerinin tam karşısında yer alabilir ama karşı durmak, modernleşmenin ikiliği mantığının ötesinde tamamen farklı olmak anlamına gelmemektedir. Böyle bir çaba, anlatı bakımından bir üniterlik yaratması, yerelliğin ve çoğulluğun çözüm olarak sunulduğu postyapısal ve postmodern söylemlerle çelişmeye ve işbirliğinin tıkanmasına yol açabilir. (Büyük harfle) Kadın bir hedefse eğer, bu hedefe varıldığında ele alınan sorunların çözüldüğünü söylemek mümkün müdür? Aynı problem, 'kadın dilinin' oluşmasında da görülmektedir. Yaratılacak olan bir 'kadın dili' tüm feministlerin sorularına yanıt olacak mıdır, ya da zaten o dilin kendisi inşa edilen bir bütünlük olmayacak mıdır? Kristeva bu nedenle dilin analizin kültürel kodların çözümü için yapılması gerektiğini söylerken, kendisinin heterojenliğe gölge düşürecek bir 'kadın dili'ni önermediğini de eklemektedir (Oliver, 1997: 359).

Kısaca toparlamak gerekirse, tüm bu tartışmalar, iletişimler ve etkileşimler belli bir platformda ve kuramsal olarak yapılmaktadır. Butler, bazı tehlikeler görerek feminist hareketin çok felsefi kalmamasını, bunun pratiğe dökülerek anlam kazanmasını talep etmektedir. Feminizmin en büyük sorunlarından birisi politik olarak çok başarılı eylemler ve söylemler üretmekte zayıf kalmasıdır. Bunun sonucu da kadınlar arasındaki farkı yok sayarak kitlesel ve 'karşı çıktığı' homojenlikte bir kadın tanımı yapan feminist bir söylemin ortaya çıkmasıdır. Çözümün Fraser ve Nicholson'un

belirttiği şekilde "pragmatist" bir kuram yaratılması, Irigaray'ın belirttiği gibi kadınların kendi arasındaki farklılıklara saygı duyacak bir politika ve kuram yaratılması olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- AGACINSKI, S. (1998), **Cinsiyetler Siyaseti**, (çev: İsmail Yerguz), Dost: Ankara.
- AKAY, A. (2004), *"Foucault ve Bio-politika",* **Çağdaş Fransız Düşüncesi** içinde (Der: Zeynep Direk), Epos: Ankara, s: 77-87.
- AYSEVER, R. L. (2006), *" Derrida ve Söz Edimleri Kuramı",* **Cogito**, S. 47-48, Yaz-Güz, s: 287- 333
- ATKINS,G. D. (1983), **Reading Deconstruction/Deconstructive Reading,** University Press of Kentucky: USA.
- BELSEY, C. (2006), "*Poststructuralism",* **The Routledge Companion To Critical Theory** içinde (ed. Simon Malpas& Paul Wake), Routledge: New York, s: 44-54.
- BENHABIB, S. (1990), *"Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard",* **Feminism/Postmodernism** içinde**,** (ed.: Linda Nicholson), Routledge: New York, s: 107-130.
- BENHABIB, S.- BUTLER, J. Vd (2008), **Çatışan Feminizmler,** (çev: Feride Evren Sezer), Metis: İstanbul.
- BERMAN, A. (1988), **From the New Criticism to Deconstruction,** University of Illinois Press: Chicago.
- BORDO, S. (1990), *"Feminism, Postmodernism and Gender-Scepticism",* **Feminism/Postmodernism** içinde**,** (ed.: Linda Nicholson), Routledge: New York, s: 133-156.

- BOYNE, R. (2009), **Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü,** (çev: İsmail Yılmaz), Bilgesu: Ankara.
- BUTLER, J. (1993), **Bodies That Matter,** Routledge: New York.
- BUTLER, J. (2004), **Undoing Gender,** Routledge: New York.
- BUTLER, J.(2008), **Cinsiyet Belası,** (çev: Başak Ertür), Metis: İstanbul.
- BUTLER, J. (2005), **İktidarın Psişik Yaşamı,** (çev: FatmaTütüncü), Ayrıntı: İstanbul.
- DERRIDA, J. (1982), **Positions,** The University of Chicago Press: Chicago.
- DİREK, Z. (2004), *"Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları",* **Çağdaş Fransız Düşüncesi** içinde (Der: Zeynep Direk), Epos: Ankara, s: 133-156.
- FLAX, J. (1987), *"Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory",* **Signs,** Sayı: 12, no:4, s: 621-643.
- FLAX, L. (1991) **Thinking Fragments,** University of California Press: Oxford.
- FRASER, N. – NICHOLSON, L. (2000), *"Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaştırma",* **Modernite versus Postmodernite** içinde, (der. Mehmet Küçük), Vadi: Ankara, s: 425-450.
- FOUCAULT, M. (2007), **Cinselliğin Tarihi,** (çev: Hülya U. Tnariöver), Ayrıntı: İstanbul.
- FOUCAULT, M. (2003), **İktidarın Gözü,** (çev: Işık Ergüden), Ayrıntı: İstanbul.

- FOUCAULT, M. (2005a), **Özne ve İktidar,** (çev: Işık Ergüden), Ayrıntı: İstanbul.
- FOUCAULT, M. (2004), **Felsefe Sahnesi,** (çev: Işık Ergüden), Ayrıntı: İstanbul.
- FOUCAULT, M. (2005b), **Büyük Kapatılma,** (çev: Işık Ergüden), Ayrıntı: İstanbul.
- FOUCAULT, M. (2005c), **Entellektüelin Siyasi İşlevi,** (çev: Işık Ergüden-Ferda Keskin), Ayrıntı: İstanbul.
- FOUCAULT, M. (2006), **Hapishanenin Doğuşu,** (çev: Mehmet A. Kılıçbay), İmge: Ankara.
- GROSZ, E. (1995), **Space, Time and Perversion,** Routledge: New York
- GROSZ, E. (1998), **Jacques Lacan: A Feminist Introduction,** Routledge: London.
- HARDING, S. (1990), *" Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques",* **Feminism/Postmodernism** içinde**,** (ed.: Linda Nicholson), Routledge: New York, s: 83-106.
- HARTSTOCK, N. (1990), *"Foucault on Power: A Theory for Women?",* **Feminism/Postmodernism** içinde**,** (ed.: Linda Nicholson), Routledge: New York, s: 157-175.
- HARVEY, D. (2006), **Postmodernliğin Durumu,** (çev: Sungur Savran), Metis: İstanbul.
- HEKMAN, S. (1992), **Gender and Knowledge:Elements of a Postmodern Feminism,** Polity: Cambridge.

- HUSSYEN, A. (2004), *"Postmodernin Haritasını Yapmak",* **Modernite Versus Postmodernite** içinde (der. Mehmet Küçük), Vadi: Ankara, s: 207-235.
- IRIGARAY, L. (1985), **Speculum of the Other Woman,** Cornell University Press: Ithaca.
- IRIGARAY, L. (1990), **This Sex Which Is Not One,** Cornell University Press: Ithaca.
- IRIGARAY, L. (2006), **Ben Sen Siz: Farklılık Kültürüne Doğru,** (çev: S. Büyükdüvenci& Nilgün Tutal), İmge: Ankara.
- IŞIK, E. İ. (2000), **Öznenin Dili,** Bağlam:İstanbul.
- JAMESON, F. (1998), **The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998,** Verso: London.
- KELLNER, D. (2004), *"Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar",* **Modernite Versus Postmodernite** içinde (der. Mehmet Küçük), Vadi: Ankara, s: 367-404.
- KRISTEVA, J. (2004), **Korkunun Güçleri,** (çev: Nilgün Tutal), Ayrıntı: İstanbul.
- KUMAR, K. (2004), **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları,** (çev: Mehmet Küçük), Dost: Ankara.
- KÜÇÜK, M. (2000), *"Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi",* **Modernite Versus Postmodernite** içinde (der. Mehmet Küçük), Vadi: Ankara, s: 21-54.
- LACAN, J. (1994), **Fallus'un Anlamı,** AFA: İstanbul.

- LEVIBOND, S. (1989), *"Feminism and Postmodernism",* **New Left Review,** Sayı: 178, Nov-Dec., s: 5- 28.
- LYOTARD, J.F. (1984), **The Postmodern Condition: A Report on Knowlegde,** University of Minnesota: Minneapolis.
- MANSFIELD, N. (2006), **Öznellik,** (çev: H. Çetinkaya&R. Durmaz), ARA-lık: İzmir.
- MEGILL, A. (1998), **Aşırılığın Peygamberleri : Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida,** (çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat: Ankara.
- MEYERS, D. T. (1992), *"The Subverision of Women's Agency in Psychoanalytic Feminism: Chodorow, Flax, Kristeva",* **Revaluing French Feminism** içinde, (ed. Nancy Fraser), Indiana University Press: Indianapolis.
- MITCHELL, J. (2000), **Psychoanalysis and Feminism,** Basic: New York.
- MOI, T. (1993), **Sexual Textual Politics,** Routledge: New York.
- MOI, T. (1986), **The Kristeva Reader,** Basil Blackwell: Oxford.
- MORTLEY, R. (2000), **Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler,** 1.B., İmge: Ankara.
- NEWMAN, S. (2006), **Bakunin'den Lacan'a: Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu,** (çev.: Kürşad Kızıltuğ), Ayrıntı:İstanbul.
- NORRIS, C. (2002), **Deconstruction: Theory and Practice,** Routledge: New York.

- OLIVER, K. (1997), **The Portable Kristeva,** Colombia University Press: NewYork.
- ORKUNOĞLU, Y. (2007), **Nietzsche ve Postmodernizmin Gerçek Yüzü,** Ceylan, İstanbul.
- REVEL, J. (2006), **Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi,** (çev: Kemal Atakay), Otonom: İstanbul.
- SARUP, M. (2004), **Post-yapısalcılık ve Postmodernizm,** (çev: Abdülbaki Güçlü), Bilim ve Sanat: Ankara.
- SAUSSURE, F. de (1985), **Genel Dilbilim Dersleri,** (çev.: Berke Vardar), Birey ve Toplum yay. :Ankara.
- SMITH, P. (2005), **Kültürel Kuram,** (çev.: Selime Güzelsarı& İbrahim Gündoğdu), Babil: İstanbul.
- STEFANO, C. di (1990), *"Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity and Postmodernism,* **Feminism/Postmodernism** içinde**,** (ed.: Linda Nicholson), Routledge,:New York, s: 63-82.
- TEKELİOĞLU, O. (1999), **Michel Foucault ve Sosyolojisi,** (çev: İbrahim Sirkeci), Bağlam: İstanbul.
- TURA, S. M. (2007), **Freud'dan Lacan'a Paikanaliz,** Kanat: İstanbul.
- WEEDON, C. (1997), **Feminist Practice & Poststructuralist Theory,** Blackwell: Oxford.
- WEST, D. (1998), **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş,** (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma: İstanbul.
- WHITFORD, M. (1992), **The Irigaray Reader,** Blackwell: Oxford.

- YOUNG, I. M. (1990);,*"The Ideal of Community and the Politics of Differance",* **Feminism/Postmodernism** içinde**,** (ed.: Linda Nicholson), Routledge: New York, s: 300-323.

Aloğlu, Duygu, Post-yapısalcılık ve Feminizm Tartışmaları, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Alev Özkazanç, 126 s.

Bu tez çalışmasının ortaya çıkmasını sağlayan temel düşünce, söylemin, bilginin, ayrıcalıklı Öznenin ölümü üzerine feminist düşüncenin bu ölüme nasıl katkı yaptığı ve bu ölümden nasıl etkilendiğini incelemek gerekliliğiydi. Yapısalcı teoriye karşı çıkan yeni felsefi akımların ortaya çıkışı, bu gerekliliğin post yapısalcı, post-modern ve feminizm arasındaki etkileşime dikkat çekerek genişletmiştir. Yapısalcılığın statikliğine, homojenliğine ve değişmez özelliklerine karşı çıkan post-yapısalcılık, Derrida'nın "yapı-söküm" kavramı ile de anılmaktadır. Foucault, özne, iktidar ve bilgi ilişkilerine bir eleştiri getirmektedir. Derrida ise, dilin ses ve fallus merkezliliğini yerinden ederken, farklılık üzerinden bir teori geliştirmektedir. Lacan, öznenin inşasında dilin etkisini psikanalitik bir analizle ele almaktadır. Birinci bölüm, bu düşünürler kapsamında bir post-modern feminizmin imkanı tartışmasına yoğunlaşmaktadır.

İkinci bölüm ise, feministlerin, öznenin Erkek olarak kurulmasına, dilin eril yapısına, kadının Akıl ve Özne olmaktan dışlanmasına, erkeğin karşıtı olarak konumlanarak hiyerarşik olarak erkeklerin altında yer almasına karşı çıkmalarına ayrılmıştır. Onlara göre evrensel denilen akıl, erkek aklıdır. Bilim, bu erkek aklının ürünüdür ve nesnel değildir. Dil, eril özelliğe sahip olduğu için kadınlar kendilerini bu dil ile ifade edemezler. O yüzden kadınların kendi içindeki farklılıklarını da göz önünde bulunduracak yeni bir dil kuramı şekillendirilmelidir. Bu yeni dil, yeni bir özneyi biçimlendirmektedir. Fransız feministler ve Butler, bu bölümün temel figürleridir.

Aloğlu, Duygu, <u>The Discussions About Post-structuralism and Feminism,</u> Master's Thesis, Advisor: Doç. Dr. Alev Özkazanş, 127 s.

The main idea that motivates this thesis is necessity of thinking about what feminism contributed the notions of death subject, discuss and knowledge and how feminism was affected by those notions. New philosophical movements, which were against the structuralism, caused to expand this necessity for pointing the interactivity between post-structuralism, post-modernism and feminism. Post-structuralism, which is opposite for the stability, homogenity and settled of structuralim, is mentioned with the term "deconstruction" of Derrida. The new movements, especially criticise the structure of language and subject, are interaction to each other.Foucault makes a criticism about the interrelation of subject, power and knowledge. And Derrida, one side deplace the fono and phallus centrisms of language, other side develop a new theory used to the notion "differance". Lacan searches the psychoanalitic side of language during the constituting the subject. The first chapter of this thesis centers the question of post-modern feminism considering those thinkers and their notions.

The second chapter is reserved for the struggle of feminists who are against the situation of the equality between Man and Subject, maskulin quality of language, the excluding the women from being subject and having Mind, being lower than men in a hierarchial system that posed the women contrast of men. According to them, universal Mind is the masculin one. Science is the product of this Man mind, and not objective. The language has maskulin qualities so women can not express themselves by using this language. That is why they have to constitute a new own language that considers the differences between women. The new language reshapes a new Subject. French feminists and Judith Butler are the main figures of this chapter.